

١٢٢

د. سيد عبد التواب عبد الهادى

الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم



دار المعارف

كتابك ١٢٢

رئيس التحرير أنيس منصور

د. سيد عبد التواب عبد الهادى

الرمزية الصوفية فى القرآن الكريم

الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . م . ع .

الرمزية الصوفية

يعرف السراج الرمز الصوفى بأنه : « معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله » وهذا لا يتحقق إلا إذا كانت دلالة الكلام الظاهر على هذا الباطن خفية على غير أهلها ، ولكن ما الهدف من إيثار الصوفية التعبير غير المباشر على التعبير المباشر؟

الهدف من ذلك كما يحدده نجم الدين الداية – ملاءمة الخطاب للمخاطبين ، وكتم المعانى الدقيقة عن غير أهلها ؛ « لأن أحوال أهل الحقيقة عند أرباب الطبيعة جنون ! كما أن أحوال أرباب الطبيعة عند أهل الحقيقة جنون ! » .

ولقد سبق أن شرح الكلاباذى – فى تعرفه – أسباب اختراع الصوفية لمصطلحات خاصة بهم لا يشاركهم فيها غيرهم ، إلا أن هذا الشرح فى نظرى يمتد إلى ما هو أعم من ذلك ؛ إذ يمتد إلى قضية عدم المباشرة فى التعبير عن المعنى المقصود . ولا شك أن استخدام المصطلح الخاص نوع من أنواع عدم المباشرة فى التعبير : يقولِ الكلاباذى : « وإنما قيل : علم الإشارة ، لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا تمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات ! ثم لكل

مقام بداية ونهاية ، وبينهما أحوال متفاوتة ، ولكل مقام علم وإلى كل حال إشارة . ومع كل مقام إثبات ونفى ، وليس كل ما نفى فى مقام كان منفيًّا فيما قبله ، ولا كل ما أثبت فيه كان مثبتاً فيما دونه » .

هذه الطبيعة المتمثلة فى الذاتية والشخصية فى التجربة الصوفية ، وفى التعبير عنها ، ثم الترقى فى التجارب ، ومن ثم الاختلاف فى التعبير عن كل تجربة — هذه الطبيعة توحى بتناقض صاحبها عند من لم يمر بالتجربة نفسها ، وهذا باعث كبير على إيثار عدم المباشرة فى التعبير فوق باعث القصور فى التعبير المباشر عن الوفاء بالغرض الصوفى . يقول الكلاباذى :

« فأما من لم يشرف على أحوال السامعين وعبّر عن مقام فنفى فيه وأثبت جاز أن يكون فى السامعين من لم يحل ذلك المقام ، وكان الذى نفاه القائل مثبتاً فى مقام السامع ، فيسبق إلى وهم السامع أنه نفى ما أثبته العلم ، فخطّأ قائله أو بدعه وربما كفره ؛ فلما كان الأمر كذلك اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ فى علومها تعارفوها فيما بينهم ، ورمزوا بها فأدركه صاحبه وخفى على السامع الذى لم يحل مقامه » ونستطيع أن نقرأ الهدف المتمثل فى ملاءمة الخطاب للمخاطبين فى المصادر الإسلامية الأصلية : فلقد روى الشيخان عن معاذ — رضى الله عنه — قال : كنت ردف النبى — ﷺ — على حمار فقال : « يامعاذ ، هل تدرى ما حق الله على عباده ؟ وما حق العباد على الله ؟ « قلت : الله ورسوله أعلم ؛

قال : « فإن حق الله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً ، وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئاً » قلت : يارسول الله ، أفلا أبشر به الناس ؟ قال : « لا تبشرهم فيتكلوا » .

وقد احتج البخارى بقوله « لا تبشرهم » على أن للعالم أن يخص بالعلم قوما دون قوم كراهة ألا يفهموا . وروى البخارى تعليقاً عن على رضى الله عنه : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله ؟ ومثله قول ابن مسعود : « ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة ! » رواه مسلم ، وعلى ذلك فلا داعى لربط المسلمين فى هذه الفكرة بالاتجاه الرمزى لفيثاغورث ، أو سقراط حتى مع وقوف المسلمين على هذا الاتجاه .

الرمزية الصوفية والقرآن الكريم :

ترتكز طبيعة النص القرآنى عند الصوفية على أساس من فكرة الرمزية ، أو بعبارة إسلامية على أساس من فكرة الظاهر والباطن ، وهى فكرة مستمدة من حديث رسول الله ﷺ : « إن للقرآن ظهراً وبطناً » ، وهذا الحديث مع اختلافات فى رواياته — كما يقرر صاحب مجمع الزوائد — قد رواه البزار وأبو يعلى فى الكبير والطبرانى فى الأوسط .

كما يقرر السيوطى فى الجامع الكبير : أن هذا الحديث رواه ابن حبان فى صحيحه ، والطبرانى فى الكبير ، وابن جرير فى تهذيب الآثار وفى

التفسير، وقد حكم السيوطى على هذا الحديث فى الجامع الصغير بأنه حديث حسن ، وابن عربى فى « الفتوحات » يروى إجماع أهل الكشف على صحة هذا الحديث ، لكن قد يؤخذ على الصوفية أن حديث الظهر والبطن حديث آحاد لا يجوز الاعتماد عليه فى العقائد ، إلا أن هذا مردود بأن فكرة الظاهر والباطن التى تكلم عنها الحديث تكلم عنها أيضاً نص متواتر هو القرآن مثل : (وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة)[١] (وذروا ظاهر الإثم وباطنه)[٢] (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات)[٣] ، وإذا فسرنا الظاهر بالشريعة والباطن بالطريقة ، فإن فكرة الظاهر والباطن حينئذ لا تصبح من مجال العقائد لأن الشريعة والطريقة أمران عمليان لا عقديان .

نخلص من هذا إلى أن فكرة الظاهر والباطن فكرة إسلامية خالصة ، تلك الفكرة التى لا يقف منبعها على السنة المطهرة الصحيحة فقط ، وإنما تستند أيضاً على القرآن الكريم .

---

(١) لقمان من آية ٢٠ .

(٢) الأنعام من آية ١٢٠ .

(٣) آل عمران آية ٧ .

العلاقة بين الظاهر والباطن

أو بين الرمز والظاهر

يقول الشيخ نجم الدين الداية : « فاعلم أن مقتضى الدين والديانة ألا يؤول المسلم شيئاً من الأعيان مما نطق به القرآن والأحاديث بالمعانى وعليه أن يصورها كما جاءت وفسرها النبي – عليه الصلاة والسلام – والصحابة وعلماء السلف . اللهم إلا أن يكون محققاً خصه الله بكشف الحقائق والمعانى والأسرار وإشارات التنزيل وتحقيق التأويل ، فإذا كوشف بمعنى خاص أو إشارة وتحقيق بقدر ذلك المعنى ، من غير أن يبطل صورة الأعيان » : من هذا النص يتضح لنا شيئان :

أحدهما : وجوب الجمع بين الظاهر والباطن دون رفع أحدهما ، أو بعبارة أخرى : وجوب الجمع بين مدلول التعبير المباشر لنص الآية ، وبين مدلول التعبير الرمزى لها .

والآخر : عدم جواز التفسير الباطنى إلا لأهل الكشف ، وبذلك لا تكون فكرة الباطن ، أو الدلالة الرمزية منفذاً يحارب منه الإسلام ؛ لأنها فكرة واسعة لا أدل على اتساعها من احتوائها لدوائر تنتسب إلى الإسلام ، قد حاولت عن طريق الرمز أن تقرأ أفكارها فى كتاب الإسلام مثل : المشائية الإسلامية والشيعة بجميع فرقها وخاصة الإسماعيلية .

على أن بعض هذه الفرق الملفوظة من الدوائر السنية – كالشيعة الإسماعيلية – تدعى المعرفة الكشفية . وهنا نرى النجم يضم إلى شرط الكشف شرطاً آخر يغلق الباب إغلاقاً تامًّا فى وجه الدوائر الخارجة عن التعاليم السنية ، وهو : أن يكون الكشف مشهوداً عليه من الكتاب والسنة ، يقول النجم : «فظاهره يدل على ما فسره العلماء وباطنه يدل على ما حققه أهل التحقيق ، بشرط أن يكون موافقاً للكتاب والسنة ، ويَشْهَدَا عليه بالحق ؛ فإن كل حقيقة لا يشهد عليها الكتاب والسنة فهى إلحاد وزندقة لقوله تعالى : (ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلا فى كتاب مبين) [١] . . » .

وهذا أيضاً ما يقرره الشيرازى حيث يقول : « وإذا أشكل عليكم خطاب الله ورسوله من علم الإشارة فقيسوه بظاهر الكتاب والسنة ؛ فإن فى الظاهر إعلام الباطن » .

ولكن إذا كان الكتاب والسنة بمدلولهما الصريح يشهدان للباطن كمدلول رمزى لهما ، ولا يجوز قبول الباطن إلا بهذه الشهادة – أفليس هذا فى الظاهر معناه : أن المعول عليه دائماً هو ظاهر النص ، ومن ثم فلا قيمة للباطن ، اللهم إلا كما قال الإمام الغزالى فى الطامات « وإنما قصد أصحابها الإغراب ؛ لأن النفوس مائلة إلى الغريب ومستلذة له » .

ولكنى أقول : إن التفسير الرمزى – فى هذه الحالة – لا يقصد منه

---

(١) الأنعام من آية ٥٩ .

الإغراب ، بقدر ما يقصد منه تجسيد الحقائق الباطنية وتقريبها إلى الأذهان ، وبذلك يؤدى التفسير الرمزى دور المثل : يقول النجم فى تفسير سورة إبراهيم عند تأويل قوله تعالى : (وسكنتم فى مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال ؟)[١] يقول (ضربنا لكم الأمثال) يشير إلى أن الحقائق والمعانى الغيبية لا تتبين إلا بالأمثال كقوله تعالى : (ضرب الله مثلاً عبداً[٢] . . .) الآية .

ولذلك نجد نجم الدين الداية فى معظم مؤلفاته – عدا التفسير – كالمنارات والمرصاد يقرن – دائماً – كل فكرة من الأفكار بنص صريح من الكتاب أو السنة دون أن يعرج على نص محوج إلى التفسير الرمزى فى أخذ الفكرة منه ؛ كذلك نجده كثيراً ما يقرن فى تفسير البحر – التفسير الرمزى بالنصوص الصريحة ؛ كما صنع فى تفسير بسملة الفاتحة مثلاً ، وما ترك من ذلك لا يعنى القطع بعدم وجود المعضد من النصوص الصريحة ؛ إذ قد يعنى أيضاً – الترك اكتفاء أو اقتصاراً . على أن الحفاظ على الشريعة ليس نزعة فردية عند النجم ؛ وإنما هو اتجاه عام عند جميع الصوفية ، وهاهى ذى النصوص المؤكدة لهذه الحقيقة .

يقول الحكيم الترمزى : « فمن اتقى بالعلم الظاهر وأنكر العلم الباطن فهو منافق ، ومن اتقى بالعلم الباطن ولم يتعلم العلم الظاهر ليقيم به

---

(١) إبراهيم آية ٤٥ .

(٢) النحل من آية ٧٥ .

الشريعة وأنكرها فهو زنديق ، وليس علم فى الباطن علماً فى الحقيقة إنما هى وساوس يوحى بها الشيطان » .

ويقول أبو طالب المكى : « ولعمرىْ إن الظاهر والباطن علمان لا يستغنى أحدهما عن صاحبه بمنزلة الإسلام والإيمان ، مرتبط كل واحد بالآخر كالجسم والقلب لا ينفك أحدهما عن صاحبه » .

ويقول الغزالى فى الإحياء : « من قال – إن الحقيقة تخالف الشريعة والباطن يخالف الظاهر – فهو إلى الكفر أقرب ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة .

والخلاصة : أن الشريعة والحقيقة لا يتفارقان عند أهل الحقيقة ولا يتصادمان ، والتصادم إنما نشأ من عوامل خارجية ترجع إلى ابتداع الشكل التعبيرى الموهم حتى على أصحابه ، وتفاخر بعضهم بهذا الإيهام والإغلاق . وقد حكم الصوفية على أهله بعدم التمكين ، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى التكفير فيما يوهم الخروج عن العقيدة ، كما ترجع إلى اصطدام إمكانات العقل بإمكانات الكشف فى التطبيق العملى لقواعد الشريعة على الحياة ، وقصور العقل بالنسبة للكشف فى ذلك ؛ كما ترجع إلى دخول كثير من المدعين فى التصوف ، وهؤلاء قدموا كثيراً من المفاهيم الخاطئة التى ردتها عليهم الدوائر الصوفية قبل الدوائر الظاهرية ، بل انتقلوا من ذلك إلى الحكم بتضليلهم : وأخيراً سلوك كثير من الفقهاء البعيد عن الحياة الدينية كما عاشها السلف فى نظر الصوفية ، ونقدهم المرّ لهم .

مقارنة منهجية بين الظاهريين والرمزيين

لقد رأينا – فيما سبق – مدى التزام الصوفية بالأعمال الظاهرة فى جميع مراحل الطريق الصوفى ، إلا أننا لا نستطيع أن نغفل فروقاً اقتضتها طبيعة طريق أهل الظاهر وطريق أهل الباطن ، وتتمثل هذه الفروق فيما يلى :

إن هدف طريق أهل الظاهر رسم الطريق إلى الجنة ، أما هدف الطريق الصوفى فهو الوصول بالإنسان إلى الله . والهدف الأول مادى ، أما الآخر فمجرد عن المادة . ولما كان الطريق إلى الشىء لابد أن يتناسب مع ما يهدف إليه – كان طريق الماديات محكوماً بمقولات المادة من تجزؤ وتغير وظهور ، أما طريق المجردات فهو فى أهم وأشق أجزائه ، ونعنى به ماكانت الحقيقة بطناً له ، وهو الطريقة التى هى بطن للشريعة ، فخاضع لخصائص وقوانين المجردات من شمول وثبات وتبطن .

وتتجلى حقائق التجزؤ والتغير ، والشمول والثبات من موقف الطريقين من ظاهرة النسخ ، فالنسخ وما يحمل من تغير مرتبط بالزمان والمكان نراه لا يدخل إلا ما يقبل التغير ، وهو الأعمال الظاهرة المتغيرة بتغير الشرائع ، بل المتغيرة أيضا فى الشريعة الواحدة . أما البواطن فهى

حقائق لا تتغير وبالتالى لا يدخلها النسخ . يقول النجم : «واعلم أن القرآن أنزل لأهل البواطن ، كما أنزل لأهل الظواهر لقوله عليه السلام : «إن للقرآن ظهراً وبطناً». فظاهره الأحكام لأهل الظواهر والأحكام تحتمل النسخ ، كما نسخت هذه الآية فى الوصية : أى آية (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموتُ إن ترك خيراً . .) الآية[1] ، وباطنه الحكم والحقائق ؛ فهى لا تحتمل النسخ أبداً ، ولهذا قال أهل المعانى : ليس شىء من القرآن منسوخاً : يعنى وإن كان دخل النسخ فى أحكام ظاهره فلا يدخل فى أحكام باطنه .

والقشيرى – رضى الله عنه – يرى أن معنى النسخ وهو الإزالة يوجد من حيث الصورة فى سلوك المريدين حيث يترقون من تربية النفس بالمجاهدات إلى مراعاة القلوب بالمشاهدات ، ومن ثم تزال عنهم المشقات ، يقول القشيرى : «والنسخ هو الإزالة ، وذلك جائز فى العبادات ، ومعنى النسخ يوجد فى سلوك المريدين ، فهم فى الابتداء فرضهم القيام بالظواهر من حيث المجاهدات فإذا لاح لهم من أحوال القلوب شىء آلت أحوالهم إلى مراعاة القلوب فتسقط عنهم أوراد الظاهر ، فهو كالنسخ من حيث الصورة» .

كما تظهر فكرتا الظهور والبطون فى موقف الطريقين من عدة قضايا هى :

---

(١) البقرة آية ١٨٠ .

الشكل التعبيرى ، والعنصر الإدراكى ، والنبوة والرسالة ، والحكم على المصير الإنسانى :

أما الشكل التعبيرى والعنصر الإدراكى – فقد سبق أن عالجنا هذه النقطة وقلنا : إن التعبير المباشر يحمل الدلالة الظاهرة ، أما ما وراء هذا المباشر وهو ما يسمى بالإشارة فيرمز إلى الباطن أو الحقيقة التى لا يصح التصريح بها إلا لأهلها ؛ ومن هنا لازمها الرمز . كذلك قلنا : إن آلات الفهم فى الظواهر هى آلات العلوم الظاهرة الكسبية من حس وعقل ، أما آلات الباطن فهى آلات العلوم الباطنية الوهبية من قلب وروح وسر خفى ؛ ومن هنا فرق القشيرى بين أهل الظواهر وأهل البواطن عند التنازع ؛ إذ جعل مرجع أهل الظواهر والفيصل بينهم هو الكتاب والسنة ، أما أهل البواطن ففيصلهم ما يفاض على قلوبهم من الله تعالى : يقول القشيرى فى تأويل قوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله)[1] « على لسان العلم الكتاب والسنة ، وعلى بيان التوحيد فوض ذلك ووكل علمه إلى الله سبحانه ، وإذا اختلف الخاطران فى قلب المؤمن فإن كان له اجتهاد العلماء تأمل ما يسنح لخاطره بإشارة فهمه ، ومن كان صاحب قلب وكل ذلك إلى الحق سبحانه ، وراعى ما خوطب به فى سرائره وألقى بلا وساطة فى قلبه » .

أما الشيخ نجم الدين فلا يكتفى بوارد الحق ، وإنما يأمر بالعرض على

---

(١) النساء من آية ٥٩ .

الكتاب والسنة ، فما صدقاه قبل وما لا فلا ! يقول النجم فى تأويل قوله تعالى : (يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله . .) الآية [١] : وأما الشيخ فأولو أمره الكتاب والسنة ، فينبغى له أن ما سنح له من الغيب بوارد الحق من الكشوف والشواهد والأسرار والحقائق يضرب على محك الكتاب والسنة ، فما صدقاه ويحكمان عليه فيقبله وإلا فلا ؛ لأن الطريقة مقيدة بالكتاب والسنة » وليس معنى هذا أن القشيرى يقبل الوارد المخالف للكتاب والسنة ، لأنه يصرح برفض الحقيقة إذا لم تكن مقيدة بالشريعة ، يقول : فكل شريعة غير مؤيدة بالحقية فغير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصولة ! » .

وبذلك نرى أن كلا الإمامين : القشيرى والداية لا يختلفان فى النهاية .

أما النبوة والرسالة فالنجم رضى الله عنه يجعل الظاهر منبعه الرسالة ، أما الباطن فمنبعه النبوة . وكأنى بالنجم قد نظر إلى قوله تعالى : (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) [٢] فقد قرن الأمر والنهى وهما مدار الشريعة بالرسالة . أما النبوة فيفيد لفظها إنباء الحق العبد ، وهذا غاية الحقيقة ، قال النجم : « فإن الرسالة تتعلق بأحكام الظاهر ، والنبوة تتعلق بأحوال الباطن » كما يقول فى تأويل قوله تعالى :

---

(١) النساء آية ٥٩ .

(٢) الحشر من آية ٧ .

(ويشرناه بإسحق نبيًّا من الصالحين) : [١] (نبياً) أى ملهماً من الحق تعالى كما قال بعضهم : حدثنى قلبى عن ربى و (من الصالحين) أى من المستعدين لقبول الفيض الإلهى بلا « واسطة » .

وليس هذا انزلاقاً للنجم فى مهاوى التشيع الباطنى حيث يذكرنا قوله هذا بفكرة الناطق والصامت عند الإسماعيلية ؛ لأن الناطق والصامت عندهم شخصيتان متعددتان مختلفتان كسيدنا موسى وسيدنا هارون ، وكسيدنا محمد ﷺ ، وسيدنا على . أما الرسالة والنبوة عند النجم فتخالفان ذلك ، إذ لا يوجد صاحب ظاهر أى رسول إلا وهو صاحب باطن أى نبى ، يقول : « ولا يكون رسولاً إلا وهو نبى » .

ثم ننتقل الآن إلى آخر نقطة تتصل بالظهور والبطون ، وأعنى بها الحكم على المصير الإنسانى ، فنقول : إن الشريعة بإمكاناتها الظاهرة لا تستطيع رؤية الماوراء ، أما الحقيقة فتنفذ إليه مخترقة الحجب الظاهرة عن طريق قدراتها الباطنة ، ومن هنا اختلفت نظرتهما إلى الإنسان ومصيره ، فالإنسان فى الشريعة ليس إلا الشخص المادى الذى يلهث ليتوافق مع مقتضيات الطريق الموصل إلى الجنة ، والأعمال التى تخرج مع أنفاسه الأخيرة هى المحددة لمصيره ؛ إذ الأمور بخواتيمها . أما الحقيقة فتنظر إلى الإنسان على أنه روح مجرد ، كانت له حياته قبل التشخص المادى وما حياته بعد التشخص إلا ظلال لهذه الحياة السابقة ، ومن ثم

---

(١) الصافات ١١٢ .

كان مصيره محدداً بما سبق . قال القاسم : « فإن الأمور عند أهل الشريعة بالخواتيم وعند أهل الحقيقة بالسوابق » .

وإذا كانت الوسائل لابد أن تناسب الأهداف وهدف الصوفى عظيم ، لأنه يدور حول الله وقربه – فلابد أن تكون وسائله تحمل فى طياتها العناصر الملائمة لهذا العظيم ؛ ومن ثم أمر الصوفى أولا بتطهير ظاهره بالشريعة ثم تطهير باطنه بالطريقة الملتزمة بالشريعة ، ثم الخروج من وجوده المجازى إلى الوجود الحقيقى : يقول النجم فى تأويل الإسلام فى قوله تعالى . (الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين)[1] . وكانوا مسلمين فى البداية لأوامره ونواهيه فى الظاهر ، وفى الوسط مسلمين لآداب الطريقةعلى وفق الشريعة بتأديب أرباب الحقيقة فى تبديل الأخلاق فى الباطن ، وفى النهاية مسلمين للأحكام الأزلية والتقديرات الإلهية وجريان الحكم ظاهراً وباطناً فى الإخراج من ظلمة الوجود المجازى إلى نور الوجود الحقيقى » .

وبذلك نرى أن الشريعة كطريق لا تمثل إلا مرحلة من مراحل الطريق الصوفى ، ومن هنا كان الطريق الصوفى عسيراً ؛ ولذلك نرى الصوفية يعرضون عن الرخص ويذمون الآخذين بها : فالنجيم يجعل الأخذ بالرخص نوعاً من المداهنة ، ويتأول أهل الكتاب الواردين فى

---

(١) الزخرف آية ٦٩ .

قوله تعالى – (وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب)[١] بأنهم « العلماء المداهنون بفنون الرخص » ويقول القشيرى : « المطالبات فى الشريعة مضمنة بالسهولة ، وأما مطالبات الحقيقة فكما قالوا : ليس إلا بذل الروح » كما أن من مظاهر العسر – ماقالوا من أن مرتد الطريقة شر من مرتد الشريعة . ويجسد النجم هذا المعنى بمثال من واقع الحياة : فنراه يشبه المريد بالبيضة المعدة للإفراخ : فإذا تعهدتها الدجاجة بالاحتضان حتى بدأ الفرخ فى التكوين ثم تركتها فسدت ، ولا ينفعها العود بعد ذلك لفساد استعدادها ، ولن ينفعها إلا الاستمرار فى الرعاية حتى يخرج الفرخ إلى الوجود ؛ كذلك المريد لا ينفعه إلا الاستمرار فى التمسك بأذيال شيخه حتى يخرج منه فرخ الولاية ، أما إذا تمرد عليه قبل الوصول فهيهات هيهات ! .

كذلك نرى من مظاهر العسر – ما نرى من اشتراط سن معينة للمريد حتى يتلاءم مع المجاهدات وتحمل المشقات ، وتبدأ هذه السن من البلوغ حتى الأربعين ، بخلاف الشريعة التى تبدأ السن فيها أيضاً من البلوغ ، ولا ينتهى إلى الأربعين : وإنما تتجاوزها إلى ما قبل الموت : يقول النجم : « فكذلك للقاصدين إلى الله ميقات ، وهى أيام الشباب من بلاغية الصورة إلى بلوغ الأربعين ، وهو حد بلاغية المعنى ، قال الله تعالى : (حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة)[٢] ولهذا قال

---

(١) الأحزاب من آية ٢٦ . (٢) الأحقاف من آية ١٥ .

المشايخ : الصوفى بعد الأربعين نادر . . . ومن فاته أوان الطلب فى عنفوان شبابه مستَبعدةٌ له الوصلة فى حالة مشيبه ! فجرى منه عليه الحيف بأن ضيع اللبن فى الصيف ، ولكن يصلح للعبادة التى آخرها الجنة .

ومن الخير أن نختم فقرتنا هذه بنص للشيخ زروق حاول فيه أن يفرق تفريقاً عاما بين الاتجاهات الظاهرة فى الإسلام وبين اتجاه أهل الباطن والعرفان : يقول زروق :

« نظر الصوفى فى المعاملات أخص من نظر الفقيه ؛ إذ الفقيه يعتبر ما يسقط به الحرج ، والصوفى ينظر فيما يحصل به الكمال ؛ وأخص أيضاً من نظر الأصولى ؛ لأن الأصولى يعتبر ما يصح به المعتقد ، والصوفى ينظر فيما يتقوى به اليقين ؛ وأخص أيضاً من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث ؛ لأن كلاً منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا ، وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه ، وإلا فهو باطنى خارج عن الشريعة فضلاً عن المتصوفة ، والله أعلم » .

الصور المنهجية للرمزية الصوفية
فى القرآن الكريم

إن ما يعرف باسم التفسير الرمزى – يقوم فى مضمونه على أساس من الانتقال من الدلالة المباشرة للفظ إلى الدلالة غير المباشرة له ، وهذا لا يتأتى بدون مسوغات تتيح هذا الانتقال ، وإلا عد ضرباً من العبث أو نوعاً من الحماقة التى لا يقبلها إلا مخرّف ! وفقرتنا هذه تجيب عن السؤال الآتى : ما العلاقات أو المسوغات التى تتيح الانتقال من التفسير الظاهرى لنص ما إلى التأويل الرمزى له ؟ وبعبارة أخرى : هل هناك رباط يربط بين ظاهر ما ، وبين ما جعل باطناً له ؟ وإذا استطعنا أن نحدد هذه العلاقات والزوابط فهل نستطيع بعد الاستقراء الكامل لها أن نستنبط صوراً عامة تضم بين جنباتها الجزئيات المتفرقة ؟ لقد ربط نجم الدين الداية وهو صاحب أكبر وأكمل تفسير صوفى ، ربط بين عوالم : الخلق ، والأمر ، والإنسان ، والحق ، برباط من الموازاة : فعالم الخلق له مثال فى عالم الأمر ، وعالم الأمر له أنموذج فى عالم الحق ، وعالم الحق له مثال فى عالم الإنسان ، وعالم الإنسان به أنموذج من عالمى الخلق والأمر ، وهكذا يدور الأمر فى نطاق من المشابهة بين جميع مكونات الوجود ! يقول النجم : « فإن الله – تعالى – ما خلق شيئاً فى

عالم الصور إلاوله نظير فى عالم المعنى ؛ وما خلق شيئاً فى عالم المعنى وهو الآخرة إلا وله حقيقة فى عالم الحق ، وهو غيب الغيب ، فافهم جيدًا ، وماخلق فى العالمين شيئاً إلا وله مثال وأنموذج فى عالم الإنسان ، وعالم الإنسان مخلوق على صورة الرحمن . .

لكن هذه الموازاة لا تقذف بالنجم إلى مهاوى القول بوحدة الوجود ؛ لأنها لا تعنى اتحاد الحقائق ، وإنما تعنى تشابهاً ما ، فقط فى وجه من وجوه المشابهة . وأصدق مثال على ذلك – الموازاة التى يعقدها النجم بين الإنسان العالم الصغير وبين الكون العالم الكبير : فالسماء وطبقاتها السبع ومافيها من كواكب وملائكة يوازيها من الإنسان رأسه وما فيه من قوى وحواس ، يقول النجم : « وطاف (أى إبليس) حوله (أى آدم) ورأى آدم مثل عالم الصغرى ، من كل شىء رأى فى عالم الكبرى رأى مثل ملك فيه ، ومن ذلك رأسه مثل السماء سبع طبقات ، وكما كان فى كل طبقة من السماء كوكب من السيارات السبعة كزحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر – كان فى كل طبقة من رأسه قوة من البشرية كالمتخيلة والمتفكرة والمتوهمة والمتحفظة والمتذكرة والمتدبرة والمتولدة ، وكما كان فى السماء الملائكة المقربون كجبريل ملك الوحى – كان فى رأسه الحواس الخمس الظاهرة والقوى البشرية والحواس الباطنة » .

وعلى هذا المنهج يشرح النجم وجوه الموازاة بين الإنسان والكون ،

وهى لا تمثل ، فى جملتها كما قلنا – تشابهاً فى الحقائق ، وإنما مجرد مشابهة ما قد تكون التشارك فى الذات كالمياه وأنواعها ، وقد تكون الاتفاق فى الوظيفة كالرياح وقوى الجهاز الهضمى ، وقد تكون التماثل فى بعض الأغراض العامة كوجود أشياء مختلفة الأطوال على السطوح المنبسطة مثل الشعر والأشجار ، أو الظرفية للسوائل المتحركة مثل الأنهار والعروق أو الارتفاع والتصلب مثل الجبال والعظام .

هذه الموازاة بهذا الفهم المبنى على هذا المثال السابق لا يمكن أن تكون منهجاً موصلاً إلى الحقيقة بقدر ما هى باب مفتوح لولوج الأفكار الخاصة فى رحاب المبادئ القدسية ؛ حتى تكتسب مسحة الشرعية ومن ثم البقاء والانتشار ، وأصدق مثال لهذا ما سارت عليه الشيعة الإسماعيلية من تطبيق لهذه الفكرة تطبيقا جعلت القرآن من خلاله – ينطق بمبادئهم ويتحدث عن أفكارهم !

غير أن نجم الدين الداية كممثل صادق للصوفية قد خفف من غلواء هذا المنهج ومن عثراته حينما طبقه فى تأويلاته للقرآن الكريم : وذلك عن طريق تمسكه بالنص الظاهر كمعضد لهذه التآويل كما سبق أن أوضحنا ذلك ، على أن النجم قد يصرح فى بعض الأحوال بهذا المعضد وقد لا يصرح . بل نقول ابتداء . إن مثل هذه التآويل قد خضعت لمنهج تفادى النجم فيه من عثرة جذب النص للفكر الخاص ، وحاول أن يكون مستمعاً للنص لا مستنطقاً له ، ومستنتجاً منه لا جاذبا له .

ولتستبين صور هذه الموازاة يجب أن ندرس قدر الإمكان جميع التفاسير الرمزية محاولين جمع شتاتها فى محتوى موضوعى واحد ، محددين الروابط والعلاقات فى كل منها ، ثم معممين فى النهاية الصيغ العامة التى تخضع لها هذه الجزئيات . وقد قمنا بهذا فى دراسة لنا عن التفسير الصوفى ، ولكنْ نظراً لضيق مساحة هذا البحث فسنقتصر على بعض النماذج الموضحة للصور المنهجية .

السماء :

فى أشهر التفاسير الصوفية وأعنى تفسير النجم لم يتحد المعنى الباطنى للسماء ، وإنما تعدد تبعاً لتعدد مواقعها فى آيات القرآن الكريم ، واستلزم هذا التعدد بالطبع تعدداً آخر فى العلاقات ، بل اقتضى هذا التعدد تعدداً من نوع آخر هو تعدد العلاقات فى المعنى الباطنى الواحد : ففى قوله تعالى : (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض كذلك يضرب الله الأمثال[1]) . فى هذه الآية نجد أن المعنى الباطنى للسماء هو : القلوب ، أو الأرواح ، أو الجبروت . والعلاقة بين الظاهر والباطن أو بين السماء وبين القلوب والأرواح

---

(١) الرعد آية ١٧ .

والجبروت هى الاحتواء على ما به إظهار الخبث وطرده والإبقاء على الطيب وتثبيته مثل الحب النازل من القلوب على النفوس الأمارة فيظهر ما بها من مذمومات الأخلاق ويطردها ، ومثل مشاهدات أنوار الجمال النازلة من الأرواح على القلوب فتطهرها من أنانية الروحانية ، ومثل تجلى صفة الألوهية النازلة من الجبروت على الأسرار فتنزهها من الوجود المجازى ، وهذا يتساوق مع الغرض المسوقة له الآية وهو بيان قيمة الحق والباطل وعاقبة كل منهما .

وفى قوله تعالى : (قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين)[١] . العناية هى باطن السماء فى هذه الآية والعلاقة بينهما هى مكانية الظاهر لتجل أى أثر من تجليات الباطن ، وهذه العلاقة تجدها أيضاً بين السماء والكرم الذى هو باطنها فى قوله تعالى (هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون)[٢]. ونجدها أيضاً بين السماء والقدرة التى هى باطنها فى قوله تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود)[٣] .

ومن البديهى أن تبطن خصائص ومتفرعات وعلاقات الظاهر بما

---

(١) المائدة آية ١١٤ .

(٢) النحل آية ١٠ .

(٣) فاطر آية ٢٧ .

يتلاءم مع ما جعل باطنا لهذا الظاهر. قد يكون هذا العمل امتداداً طبيعياً لا دخل للإرادة والجهود الإنسانيين فيه إذا كانت علاقة الموازاة بين الظاهر والباطن علاقة بين الشيء وظله ، أو بين المعنى العام وأفراده المتجسدة ؛ كما هى النظرة الأفلاطونية فى المثل ، وهذا يقتضى عدم تعدد المعنى الباطنى لأى ظاهر من الظواهر مهما تعددت واختلفت مواقع هذا الظاهر فى آيات القرآن الكريم ، لكنا رأينا خلاف ذلك مما يجعل الهوة كبيرة بين فكرة المثل الأفلاطونية ، وبين فكرة الظاهر والباطن الصوفية ، من هنا لم تكن عملية اكتشاف الباطن وتحديده عملية سهلة سهولة اكتشاف وتحديد العام من خلال أفراده ثم الترابط والتلازم التام بين هذا العام وهذه الأفراد مهما تعددت واختلفت المواقع ؛ إنما هى عملية معقدة صعبة تستدعى الوقوف على المكونات الظاهرية لكل موقف قرآنى على حدة ثم قراءة المعانى المجردة الصانعة للموقف من خلال العناصر الظاهرية فيه ، ثم قراءة هذه المعانى مرة أخرى من خلال عناصر صوفية تصنع الموقف الظاهرى نفسه ، فهى عملية – كما يرى ابن تيمية فى التفسير الباطنى الصوفى – أشبه بالقياس ، من هنا تبدو الأهمية والإلحاح من جانبنا على عرض العلاقات بين الظاهر والباطن من خلال عرض كامل لجل الباطنيات .

ونعود إلى قضيتنا الأولى ونقرر أن « من البديهى أن تبطن خصائص ومتفرعات وعلاقات الظاهر بما يتلاءم وما جعل باطناً لهذا الظاهر » .

فطبقات السماء السبع فى قوله تعالى – (فقضاهن سبع سموات فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم)[١] باطنها أطوار القلب السبعة التى منها الكركر والفؤاد ، والعلاقة بينهما أن كلا منهما أطوار متفقة العدد لعلوى يحوى الصفاء والتزين بما فيه الهداية .

والسبع طرائق فى قوله تعالى – (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق وما كنا عن الخلق غافلين)[٢] باطنها أغشية القلب وحجبها السبعة التى منها الغضب والشهوة والغفلة ، والعلاقة بينهما الحجابية عن المنازل العالية : فالسموات حجب بين أبصارنا وبين الكرسى والعرش وغير ذلك من العلويات . والأغشية القلبية حجب بين بصائرنا وبين مشاهدات الجمال وتجلياته .

أما الدخان فى قوله تعالى – (فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين ، يغشى الناس هذا عذاب أليم)[٣] –فباطنه أوصاف البشرية من الشهوات والغفلات ، والعلاقة بينهما أن كلاً منهما حجاب على ما فيه الهداية ، وهذه علاقة ملائمة للاتصاف بالعذاب الأليم .

وباطنية السماء كما عرضناها تذكرنا بالأئمة : (جعفر الصادق ، والتسترى ، وأبو بكر بن طاهر ، والقشيرى ، وروزبهان البقلى) :

---

(١) فصلت آية ١٢ .

(٢) المؤمنون آية ١٧ .

(٣) الدخان الآيتان ١٠ و ١١ .

فجعفر الصادق بطن السماء بالقلب ، وبروجها بالمنازل والمقامات مثل الإيمان والخوف والرجاء والتوكل والمحبة والمعرفة .

والتسترى بطن السماء أيضاً بالقلب ، والدخان بقسوة القلب وغفلته .

أما أبو بكر بن طاهر فبطن السماء بالأرواح ، وبروجها بالأحوال والمقامات .

وأما القشيرى فقد بطن أيضاً بالقلب .

وأما روزبهان البقلى فما بطن به السماء الروح والقلب ، والبروج بالأحوال والمقامات . والدخان بالأوصاف البشرية من الشهوات والغفلات .

الإنسان :

إن مكونات ومشتملات التركيب الإنسانى من قوى ملكية وملكوتية هى المصدر الأساسى فى المواقف والاتجاهات الإنسانية ، وترتبط نوعية الموقف بملائمها من هذه القوى : فمثلاً : النزوع نحو السفليات من الشهوات لا يمكن أن يقرن بجميع هذه القوى من نفس وقلب وروح وسر وخفى ، بل لابد أن يقرن بإحداها فقط ، وهو الملائم المتمثل ههنا فى النفس الأمارة ، وهذا أمر ظاهر وبديهى نستطيع استناداً عليه أن نقوم بعملية تجريدية تتمثل فى اطراح المشخصات والمجردات غير المرتبطة

بالمواقف المنظور إليها من إنسان ما ، والإبقاء على المرتبط بها فقط : فمثلاً : موسى عليه السلام وفرعون : لو نظرنا إليهما من خلال موقفهما من قضية الإيمان والكفر وألغينا مشخصاتهما المادية وما لا يرتبطُ بموقف كل منهما من قوى باطنية ألفينا أنفسنا أمام قوتين باطنيتين فقط هما : القلب بالنسبة لسيدنا موسى والنفس بالنسبة لفرعون ، وهذه العملية مَعْبر نستطيع عن طريقه أن نجاوز قصة الصراع بين موسى وفرعون إلى قصة الصراع بين القلب والنفس ، وهذا ما قام به النجم إزاء القصص القرآنى الدائر حول النبوة والأنبياء ، وحول الصراع بين الكفر والإيمان والخير والشر ، مع ملاحظة أن القصص الدائر حول الدعوة ملاحظ فى باطنياته معنى التبليغ فمثلاً : الروح يأخذ بإلهام الحق حقائق الدين ويبلغها أمته من القلب والنفس والجوارح والأعضاء .

ونستطيع أن نعمم هذا الحكم على سائر الأدوات الباطنية من خفى وسر وقلب ، وليس هذا افتئاتا منا على الصوفية ، وإنما نستند فى ذلك إلى تأويلاتهم لشخصيات الأنبياء بهذه الأمور ، ثم إلى ما أسبغوه على هذه القوى من خصائص .

لكن إذا كانت عناصر الخير متعددة ، روح وقلب وسر وخفى ، وكذلك عناصر الشر : نفس وحواس – فعلى أى أساس بطن الصوفية بعض الأشخاص ببعض عناصر الخير أو الشر دون بعضهم الآخر كأن يؤول داود مثلا بالروح وسليمان بالقلب بل إن بعض الأشخاص تتعاور

عليه العناصر المختلفة كأن يؤول موسى مثلا : مرة بالقلب ومرة بالروح ؛ فعلى أى أساس بنى هذا التخصيص وهذا التلوين ؟

نقول ونكرر : إن الموقف القرآنى نفسه وما يلائمه من هذه القوى هو الذى يحدد معنًى باطنيًّا دون آخر.

واستناداً على هذا الأساس الذى قدمناه نستطيع أن نقول : إن تأويلات الإنسان – لو حاولنا وضعها فى إطار عقلى – تخضع لفكرة التجريد مع ملاحظة خصائص الموقف القرآنى ، وتحليلنا لهذه التآويل يؤكد صدق ما نقول :

فما بين داود وبين آله عموما ، وسليمان خصوصاً ، من علاقة الأصالة والتفرع – ينعكس على تأويلهم : فداود مؤول بالروح وسليمان بالقلب ، وآل داود بسائر القوى غير الروح ؛ إذ أن هؤلاء من مولدات الروح وهذا نجده فى تأويل قوله تعالى : (وورث سليمان داود وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء إن هذا لهو الفضل المبين)[1] أما الوراثة فوراثة الفيوضات والورودات والإلهامات الإلهية ، إذ هذه العطايا تعبر على الروح ومن كمال لطافته تعبر عنه ، فتصل إلى القلب ، لأن القلب بصفائه يقبله وبكثافته وصلابته يحفظه فلهذا شُرف القلب على الروح . . . وقال عليه السلام : (ياوابصة استفت قلبك) ولم يقل : استفت روحك .

---

(١) النمل آية ١٦ .

كذلك أول داود بالروح فى قوله تعالى : (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكراً وقليل من عبادى الشكور)[١] .

أما فى قوله تعالى . (فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين)[٢] – فقد أول داود بالقلب ، وجالوت بالنفس ، لأن العلاقة المقروءة فى الموقف ليست علاقة أصالة وتفرع ؛ وإنما علاقة صراع بين الخير والشر فقط ، ومن ثم كان التأويل بقمة العلويات وهى القلب ، وأسفل السفليات وهى النفس ، وهذه العلاقة – مضافا إليها وحدة التفرع – نقرؤها أيضاً فى تأويل هود بالقلب ، وعاد بالنفس ، وذلك فى تأويل قوله تعالى : (وإلى عاد أخاهم هوداً قال ياقوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إن أنتم إلا مفترون)[٣] .

هذه الباطنيات التى عرضناها استناداً إلى أشهر التفاسير الصوفية ، ونعنى به بحر الحقائق لنجم الدين الداية – هذه الباطنيات لا نقرأ منها إلا شذرات بسيطة فى تأويل الأئمة : جعفر الصادق وسهل والشيرازى : فقد أول جعفر الصادق الكافر بالنفس وسار فى الاتجاه نفسه التسترى

---

(١) سبأ آية ١٣ .

(٢) البقرة من آية ٢٥ .

(٣) هود آية ٥٠ .

والشيرازى ، كما تفرد الشيرازى بتأويل طالوت بالروح ، وداود بالعقل وفرعون بالنفس الأمارة والروم وفارس بالأرواح والنفوس .

الشريعة :

سنقتصر على نموذج واحد منها وهو الصلاة : لقد بطنت عناصر الصلاة بما كان الظاهر إيماء حسيًّا إليه ، فمن مجموع تأويل الصلاة فى قوله تعالى : (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون)[١] ، وقوله : (ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيباً وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة . .) الآية[٢] وقوله : (وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة . . .)[٣] . نستطيع أن نستخرج من مجموع تأويل هذه الآيات الثلاث تأويلاً كاملاً لجميع عناصر الصلاة .

فالصلاة تمثل المعراج الروحى للإنسان ، وهو معراج يقوم على أساس من التخلص مما علق بالروح الإنسانى منذ هبوطه من أعلى عليين (الأرواح) إلى أسفل سافلين (القالب) ، وقد اتخذ من العناصر الظاهرية للصلاة إيماءات حسية إلى ملائماتها الروحية التى تفضى إلى هذا التخلص أو التطهر .

---

(١) البقرة آية ٣ .
(٢) المائدة آية ١٢ .
(٣) الأحزاب من الآية ٣٣ .

فاستقبال القبلة إشارة إلى التوجه إلى الحق والإعراض عما سواه . ورفع اليدين إشارة إلى رفع يد الهمة عن الدنيا والآخرة ، والتكبير إشارة إلى أعظمية الحق من كل شيء ، ومقارنة النية للتكبير ، إشارة إلى أن صدق النية فى الطلب ينبغى أن يكون مقروناً بتكبير الحق وتعظيمه فى الطلب عن غيره ، ووضع اليد اليمنى على اليسرى تحت الصدر ، إشارة إلى إقامة رسم العبودية بين يدى مالكه وحفظ القلب عن محبة ما سواه ، والفاتحة إشارة إلى حقيقة تعرض العبد فى الطلب لنفحات ألطاف الربوبية بالحمد والثناء والشكر لرب العالمين ، وطلب الهداية ، وهى الجذبات الإلهية التى توازى كل جذبة منها عمل الثقلين ، وتقرب العبد بنصف الصلاة المقسومة بين العبد والرب نصفين . أما القيام والركوع والسجود والتعوذ فإشارة إلى رجوع الإنسان إلى عالم الأرواح بعد التخلص مما علق به من خصائص العالم المادى وقت هبوطه من عالم الأرواح إلى عالم الماديات المتمثلة فى العناصر الأربعة ومتولداتها وهى : النار والماء والهواء والتراب ؛ أما المتولدات فهى : الإنسانية والحيوانية والنباتية والجمادية .

فالإنسانية خاصيتها القيام ، فيكون القيام إشارة إلى التخلص من حجب أوصاف الإنسانية وأعظمها الكبر ، وهو من خاصية النار ، والحيوانية خاصيتها الركوع فيكون الركوع إشارة إلى التخلص من حجب الحيوانية وأعظمها الشهوة ، وهى من خاصية الهواء ، والنباتية خاصيتها

السجود فيكون السجود إشارة إلى التخلص من حجب النباتية وأعظمها الحرص على الجذب للشيء ؛ والنمو وهو من خاصية الماء ، أما الجمادية فخاصيتها القعود ، فيكون القعود إشارة إلى التخلص من حجب الجمادية وأعظمها الجمودية وهى من خاصية التراب . فإذا انتهى المصلى إلى ذلك وصل إلى مقام الشهود ، فيتشهد « بالتحية والثناء على الحضرة ، ثم يسلم عن يمينه على الآخرة وما فيها ، ويسلم عن شماله على الدنيا وما فيها » .

اللغة :

لقد دارت باطنيات اللغة فى أشهر التفاسير الصوفية حول موضوعين رئيسيين هما : الحروف التى فى أوائل السور مثل : ألم ، طه . ص . ق . والبسملة التى يرتضى النجم فيها قول أبى بكر محمد بن عمر الوراق : « إنها روضة من رياض الجنة لكل حرف منها تفسير على حدة » .

ولقد تعددت أقوال علماء الظاهر فى المقطعات حتى وصلت كما يقول القاضى أبو بكر بن العربى – بحسب علمه – إلى عشرين قولاً وأزيد ، والمختار فيها فى نظر السيوطى – كما يقرر فى إتقانه – أنها من الأسرار التى لا يعلمها إلا الله تعالى » معتمداً فى ذلك على ما أخرجه ابن المنذر وغيره عن الشعبى : أنه سئل عن فواتح السور ، فقال : « إن لكل كتاب سرًّا وإن سر هذا القرآن فواتح السور» .

أما العرفاء من أهل الباطن فقد تعددت أيضاً كشوفاتهم . والنجم

جرى على أن أهل الله يعرفون تأويل هذه المقطعات ، بل إن التصريح بها مباح لهم ، بدليل تأويله لها المبثوثة فى بحره ، بل نقول ، إن وجود المقطعات فى القرآن الكريم يجعل القاعدة الصوفية المتمثلة فى تقسيم الناس إلى عوام لا تناسبهم إلا العبارة ، وإلى خواص يلائمهم الرمز والإشارة امتداداً طبيعيًّا للمحور القائم عليه المذهب الصوفى عند النجم ، ألا وهو فكرة الظاهر والباطن ؛ ومن جهة أخرى فإن الخواص أحباء الله وديدن المحبين التخفى والاستتار ، وهذا لا يتصادم مع ما قرره من أن المقطعات أسرار بين الله وبين حبيبه محمد ﷺ جرياً — كما قلنا — على سنة المحبين فى الأسرار خوفاً من الأغيار ! وقد استأنس النجم فى ذلك بما « روى فى الأخبار أن جبريل عليه السلام نزل بقوله تعالى (كهيعص) فلما قال كاف ، قال النبى عليه السلام : علمت . فقال : ها ، فقال : علمت ؛ فقال : يا ، فقال : علمت . فقال : عين ، فقال : علمت ، فقال : صاد ؛ فقال : علمت . فقال جبريل : كيف علمت ما لم أعلم ؟ » . ويرجع عدم التصادم إلى أن النجم لم يصرح بهذا الاتجاه على جهة القطع ، وإنما أورده على جهة الاحتمال ؛ فقد قال عند تأويله لقوله تعالى «الٓمٓ» (البقرة) : يحتمل أن يكون « ألم » وسائر الحروف المقطعة من قبيل المواضعات والمعميات بالحروف بين المحبين لا يطلع عليها غيرهم وقد واضعها الله تعالى مع نبيه عليه السلام فى وقت لا يسعه فيه ملك مقرب

ولا نبي مرسل ، ليتكلم بها معه على لسان جبريل بأسرار وحقائق لا يطلع عليها جبريل ولا غيره » .

وهذا الذى ذكرناه عن النجم نستطيع أن نقرأه واضحاً عند كل من جعفر الصادق والقشيرى ،

أما العلاقات التى قام على أساسها التبطين فبعد استنباطنا لها مما ذكره النجم من باطنيات نستطيع أن نرجعها إلى احتواء الكلمة الدالة على الباطن ، على الحرف المقطع الظاهرى دون الالتزام بموقع ترتيبي معين يلزمه هذا المقطع من الكلمة الباطنية ، بل قد يكون فى الآخر كما يكون فى الوسط وفى الأول ؛ كما نرجعها إلى كون الشكل الإملائى للحرف ، أو الاستعمال النحوى له ، أو خاصية مخرجه النطقى أو خاصية تشكيله — إيماءات حسية للمدلول الباطنى .

فمثلاً فى تأويل « حم » (الجاثية) : بطن النجم الحاء بحياة الله والميم بمودته ، والحياة والمودة كلمتان اشتملتا فى أولها على الحاء والميم .

أما « حم » (غافر) فقد جعلها النجم إشارة إلى سر بين الرحمن وبين حبيبه محمد ﷺ ؛ لأن الحرفين المقطعين الحاء والميم متوسطان بين الاسمين : رحمن ومحمد ، والمتوسط بين الشيئين متخف بينهما ، وبذلك يكون النجم قد ربط بين المعنى الباطنى وبين اشتمال هذا المعنى على الحرفين المقطعين بل ووضعها المكانى ، وهو التوسط فى الكلمة الباطنية .

وفى قوله تعالى « الر » (إبراهيم) أول النجم الألف بالآلاء واللام

باللطف ، والراء بالقرآن : والمعنى أن الله تعالى يقسم بآلائه أن صفة لطفه اقتضت إنزال القرآن . ومن الواضح أن الألف واللام حرفان أولان فيما بطنا به وهما الآلاء واللطف ، أما الراء فحرف ثان فى القرآن .

وفى قوله تعالى « الر» (يوسف) أول النجم الألف والراء بما كان أولاً فى اسميهما ، إذ أول حرف الألف بالله ، والراء بالرسول ، أما اللام فقد أولها بجبريل ، وهى آخره .

وفى قوله تعالى « ألم » (البقرة) بطنها النجم بالصلاة ؛ إذ الألف إشارة إلى القيام ، واللام إشارة إلى الركوع ، والميم إشارة إلى السجود ، يعنى كما قال النجم : « من قرأ سورة الفاتحة التى هى مناجاة العبد مع الله فى الصلاة التى هى معراج المؤمنين يجيبه الله تعالى بالهداية التى طلبها منه بقوله « اهدنا » فالنجم قد جعل الشكل الإملائى للحرف إيماء حسياً للمعنى الباطنى مراعياً فيه الربط بين السابق على المقطع وهو الفاتحة ، واللاحق له وهو قوله تعالى (ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) .

وفى قوله تعالى « الله » من « بسملة الفاتحة » جعل النجم الألف إشارة إلى صفة الظاهر ، لأنها كما يقول ، للإظهار ، وجعل الهاء إشارة إلى صفة الباطن ؛ لأن الهاء كما يقول أيضاً للإضمار أما اللامان فقد بطن ساكنهما وهو الأول بالنعمة الباطنة ، وبطن متحركهما وهو (الثانى) بالنعمة الظاهرة ؛ لأن المتحرك كما يقول النجم « مناسب للنعمة الظاهرة ، والساكن مناسب للنعمة الباطنة » .

وفى هذا نرى واضحاً أن النجم قد جعل الاستعمال النحوى وخاصيتى المخرج النطقى والتشكيل إيماءات حسية للمدلول الباطنى .

ونحب أن ننبه إلى أن النجم حاول فى جملة تأويله للبسملة — أن يقدم المعضدات الظاهرة لهذه التآويل : فمثلاً فى تأويله للسين من بسم قال :

« والسين على خمسة أوجه : سميع لأصوات خلقه من العرش إلى الثرى ، بيانه : (أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى) ، سيد قد انتهى سؤدده من العرش إلى الثرى ، « بيانه (والله سريع الحساب) ، سلام على خلقه من العرش إلى الثرى بيانه (السلام المؤمن) ، ستار ذنوب عباده من العرش إلى الثرى بيانه (غافر الذنب وقابل التوب) .

وباطنيات اللغة التى عرضناها نستطيع أن نقرأ منها العلاقة الراجعة إلى احتواء الكلمة الدالة على الباطن ، على الحرف المقطع الظاهرى دون الالتزام بموقع ترتيبى معين يلزمه هذا المقطع من الكلمة الباطنية ، نستطيع أن نقرأ هذه العلاقة عند من تناول تفسير هذه المقطعات من أهل الظاهر ، بل نجدها فى المأثورات التى أفاض السيوطى فى نقلها فى إتقانه من مثل ما أخرجه ابن أبى حاتم وغيره من طريق أبى الضحى عن ابن عباس فى قوله — « ألم » قال : أنا الله أعلم وفى قوله « الر » : أنا الله أرى» وما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق السدى عن أبى مالك وعن أبى صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وناس من الصحابة

فى قوله «كهيعص» قال : هو هجاء مقطع : الكاف من الملك والهاء من الله ، والياء والعين من العزيز ، والصاد من المصور ، أما أهل الباطن فالأمر ظاهر عندهم لا يحتاج إلى إيراد أمثلة .

والاعتماد على علاقة الخاصتين الإملائية والنطقية نجدها عند جعفر الصادق الذى ينقل هنرى كوربان إجماع الرأى على أنه معلم الناس لعلم الحرف وأن الصوفية أخذوا هذا العلم عن الشيعة . فلقد ورد فى تأويله« للصمد » من قوله تعالى (الله الصمد) تأويل الألف بالأحدية واللام بالألوهية وهما أى الألف واللام مدغمتان لا تظهران على اللسان وتظهران فى الكتابة ، فدل ذلك على أن أحديته وألوهيته خفية لا تدرك بالحواس وأنه لا يقاس بالناس ، فخفاؤه فى اللفظ دليل على أن العقول لا تدرك ولا تحيط به علماً ، وإظهاره فى الكتابة دليل على أنه يظهر على قلوب العارفين ويبدو لأعين العارفين فى دار السلام . أما الصاد فمؤولة بصدقه فى وعده ، والميم بملكه والدال بدوامه فى الأزل والأبد .

وللقشيرى – رضى الله عنه – نص فى لطائفه يحوى كل العلاقات التى استنبطناها من تأويل النجم فى اللغة ، يقول فى تأويل « بسم » من بسملة الأعراف :

« الباء مكسورة فى نفسها وعملها الخفض ، لأنها من الحروف الجارة للأسماء ، وهى صغيرة القامة فى الخط ونقطها الذى تتميز به عن غيرها واحد ، وهو نهاية القلة ، ثم موضع هذه النقطة أسفل الحرف ، فهى

تشير إلى التواضع والخضوع بكل وجه .

والسين من بسم الله ساكن فالإشارة من الباء ألا تذر — فى الخضوع والتذلل والجهد والتوسل — ميسوراً ثم تسكن منتظراً للتقدير ، فإن مَنّ القبول بفضله فذلك المأمول ، وإن رد بحكم فله الحكم ، فتوافق تقديره بالموافقة فى الرضا به ، إذ الميم تشير إلى منته إن شاء ، ثم إلى موافقتك لتقديره بالرضا به إن لم يمن » .

ونحن نقرر : أن فكرة إقامة علاقة بين الصوت والمعنى أو الحركة والمعنى ، أو التقطيع ، لم يبتدعها الصوفية ، وإنما قال بها اللغويون : فابن جنى فى خصائصه يقول : « فإن كثيراً من هذه اللغة وجدته مضاهيا بأجراس حروفه أصوات الأفعال التى عبر عنها ، ألا تراهم قالوا : قضم فى اليابس ، وخضم فى الرطب ، وذلك لقوة القاف وضعف الخاء ، فجعلوا الصوت الأقوى للفعل الأقوى ، والصوت الأضعف للفعل الأضعف « بل إن أهل اللغة العربية كادوا أن يطبقوا على ذلك كما يقرر السيوطى فى مزهره .

وابن فارس يحكى الربط بين المعانى والحركات فيقول : .« وللعرب فى ذلك ما ليس لغيرها : فهم يفرقون بالحركات بين المعانى يقولون : مِفْتَح للآلة التى يفتح بها ، ومَفْتَح لموضع الفتح » ثم استمر فى ضرب أمثلة متنوعة لتأكيد هذه الحقيقة .

أما فكرة التقطيع فسيبويه يحكيها فى كتابه فيقول : «وسمعت من

العرب من يقول : ألا تا ، بلى ، فا . فإنما أرادوا ألا تفعل ، بلى فافعل ولكنه قطع » .

الصور المنهجية :

مما سبق نستطيع دون عناء أن نحدد أربع صور منهجية أقيم عليها صرح الرمزية الصوفية وتتمثل فى :

١ – الموازاة بين الظاهر والباطن .

٢ – التجريد .

٣ – الإيماء الحسى بالظاهر إلى الباطن .

٤ – الأصول اللغوية بالمعنى العام للغة الشامل لكل الأبحاث اللغوية من نحو ، وبلاغة ، وأصوات ، وإملاء . . . وهذه الصورة قد عالجناها بما فيه الكفاية ، أما صورة الإيماء الحسى بالظاهر إلى الباطن فهى أسلوب فى الدلالة على المراد قد زكاه القرآن الكريم حيث قال : (قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزاً) (٤١ آل عمران) فالرمز المذكور فى هذه الآية ليس إلا الإشارة الحسية باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالحاجب للدلالة على المقصود ، وهو أسلوب يؤدى المقصود من الكلام ، ومن ثم سمى كلاماً ، وإن لم يكن فى حقيقته هو ، كما قرر ذلك النسفى فى تفسيره .

أما صورة التجريد فليست فى الحقيقة إلا تعييناً وتحديداً وإبرازاً

للمقصود المؤثر بعد ماكان مختلطاً بغير المؤثر.

أما صورة الموازاة فتنتظم شطرين : أحدهما راجع إلى الآية القرآنية ككل ، والآخر راجع إلى الآية كجزئيات تشكل بناء هذا الكل .

ومن المعلوم أن هناك أربعة عناصر تقوم عليها الموازاة فى شطرها الجزئى وهى : الظاهر ، والباطن ، والحكم المراد إثباته للباطن كما ثبت للظاهر بناء على العلاقة المشتركة بينهما ، وهو يكون المعانى المرتبطة بالذوات الظاهرية فى الآية القرآنية ، والتى يحاول الصوفى أن يجريها على أطراف روحية كما جرت على أطراف ظاهرية ، هذا ما أسميناه قبلاً بالموقف القرآنى . أما العنصر الرابع والأخير فيتمثل فى العلاقة بين الظاهر والباطن ، وهى علاقة مرتبطة بالحكم ارتباطاً كليًّا كما يظهر ذلك من طبيعة العلاقات التى قدمناها فى دراستنا وقد تعددت باطنيات الظاهر الواحد تبعاً لتعدد المواقف القرآنية ومن ثم تعددت العلاقات بين الظاهر والباطن ، بل إن تعدد المواقف القرآنية فى الباطن الواحد اقتضى أيضاً تعدداً فى العلاقات بين الظاهر الواحد والباطن الواحد . وقد سبق أن أوضحنا ذلك .

هذا الشطر بعناصره الأربعة يذكرنا بأربع أفكار إسلامية : الفكرة الأولى فكرة التشبيه وهى فكرة لغوية ، والفكرة الثانية فكرة المجاز وهى لغوية أيضاً ، والفكرة الثالثة فكرة قياس الغائب على الشاهد وهى فكرة عقلية عقدية ، أما الفكرة الرابعة ففكرة القياس الأصولى وهى فكرة

عقلية شرعية .

فهل الموازاة الجزئية إحدى هذه الأفكار الأربع أو هى فكرة مستقلة لها ذاتيتها الخاصة ؟

إن فكرة التشبيه تعنى فى أبسط مفاهيمها : إلحاق المشبه بالمشبه به فى معنى مشترك بينهما ، وهو المسمى بوجه الشبه ، بأداة من أدوات التشبيه ، ملفوظة أو مقدرة لغرض من الأغراض ، والغرض إذا كان بيان حال المشبه أو بيان مقدار هذا الحال يكون المشبه فيه مجهول الاتصاف بوجه الشبه أو بمقدار هذا الوجه عند السامع أى يكون أمراً باطناً عنده ، أما المشبه به فيكون أمراً معروفاً بالاتصاف بهما أى يكون أمراً ظاهراً ، وليس الغرض من هذا التشبيه إعطاء حكم خاص بالظاهر أى المشبه به للباطن أى للمشبه بناء على ما اشتركا فيه من علاقة أى وجه شبه ، وهو الهدف من الموازاة الجزئية ، وإنما الهدف هو بيان أن نفس وجه الشبه أو مقداره موجودان فى المشبه كما هما موجودان فى المشبه به .

ومن ثم لا نستطيع أن ندرج فكرة الموازاة الجزئية تحت فكرة التشبيه .

أما فكرة المجاز اللغوى القائمة على أساس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى – فلا نستطيع أيضاً أن ندخل فى نطاقها فكرة الموازاة الجزئية ؛ لأن الظاهر والباطن فيها مرادان ، أما المجاز فالمعنى الحقيقى فيه ، أى الظاهر غير مراد ، بل هناك

قرينة مانعة من إرادته ، والمراد هو المعنى المجازى أى الباطن فقط .

أما فكرة قياس الغائب على الشاهد ، تلك الفكرة التى استخدمها كل من الأشاعرة والمعتزلة – فهى كما بينها القاضى عبد الجبار « الاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ما هو غائب إذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريقة البناء على الشاهد » ، وهى ترتكز على أركان أربعة هى : الغائب أى الباطن وهو الله ، والشاهد أى الظاهر وهو الإنسان ، والحكم المراد إثباته للغائب كما ثبت للشاهد ، والعلاقة المشتركة بين الغائب والشاهد والتى على أساسها أعطى الغائب حكم الشاهد ، هذا إذا لم نستبعد رأى الأستاذ أبى إسحق المتمثل فى أن «كل أمرين يثبت تلازمهما فى الشاهد لزم أن يتلازما غائباً ، ولم يعتبر فى ذلك جامعاً » .

هذا المعنى وارتكازاته نجده أيضاً فى فكرة القياس الأصولى ؛ إذ هو فى أبسط التعريفات كما يذكر الأستاذ الدكتور طه العربى : «التسوية بين واقعتين فى حكم إحداهما ، لاشتراكهما فى علة هذا الحكم » .

أما ارتكازته أو أركانه كما هى مستفادة من هذا التعريف فهى :

١ – المقيس عليه ويسمى الأصل : وهو ما ورد بحكمه نص ، أى الظاهر.

٢ – المقيس ويسمى الفرع : وهو مالم يرد بحكمه نص ويراد تسويته بالأصل فى حكمه ، أى الباطن .

٣ – حكم الأصل : وهو الحكم الشرعى الذى ورد النص به فى الأصل ويراد أن يكون حكماً للفرع .

٤ – العلة : وهى الوصف الذى بنى عليه حكم الأصل ، وبناء على وجوده فى الفرع يسوى بالأصل فى حكمه .

وإذا حاولنا أن تكون نظرتنا ظاهرية فلن نجد عناء فى الحكم بالتشابه بين فكرة القياس الأصولى ، وفكرة قياس الغائب على الشاهد ، وفكرة الموازاة الجزئية ، لكن النظرة المتعمقة – وإن سلمت بالتشابه فى المفاهيم والأسس – لا تستطيع أن تسلم بسلامة تطبيق فكرة قياس الغائب على الشاهد ؛ لأن الغائب وهو الله « ليس كمثله شىء » ومن ثم فالحكم المراد تسوية الغائب بالشاهد فيه كالعلم مثلاً مختلف فى حقيقته ، لأن العلم القديم غير العلم الحادث ، كما أن القول بالمثلية نفسها ، ثم القول بوجود جامع أى علاقة تشابه بين الغائب والشاهد على أساسها يأخذ الغائب حكم الشاهد – وقوع فى هوة التناقض . ولذلك وجدنا إماماً كبيراً وهو أبو المعالى الجوينى ، بعد أن يحكى الأدلة العقلية التى رتبها أئمته ومنها قياس الغائب على الشاهد يقول : « فأما بناء الغائب على الشاهد فلا أصل له ؛ فإن التحكم به باطل » ويقول « والقول الجامع فى ذلك أنه إن قام دليل على المطلوب فى الغائب فهو المقصود ولا أثر لذكر الشاهد ، وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لا معنى له ، وليس فى المعقول قياس » .

أما فكرتا الموازاة الجزئية والقياس الأصولى فمجال تطبيقهما هو المخلوق أى الحادث ، والصلة بين أجزائه المادية فقط ، أو الروحية فقط ،

أو المادية والروحية معا ليست منقطعة ، ومن ثم فالأحكام الشاملة للأجزاء لا تختلف فى حقيقتها هذه الأجزاء ، كما أنه لا موانع فكرية فى إقامة علاقات تشابهية بينهما ، ومن ثم كان القبول والحكم بالتشابه التام بين فكرة الموازاة الجزئية وفكرة القياس الأصولى الذى هوفكرة إسلامية أصيلة .

ونحن – وإن كنا قد ربطنا فكرة الموازاة بفكرة القياس الأصولى – فقد ربط ابن تيمية الرمزية الصوفية كلها بهذه الفكرة ، وهذا تعميم منه فى مجال التخصيص ، ولقد نفى أن يكون ذلك تفسيراً إلا أنه فى نظرنا تفسير ؛ لأنه نوع من أنواع البيان والكشف ، وهذا هو معنى التفسير بالإطلاق العام : يقول ابن تيمية فى شرح حديث النزول : « وقد شاركهم (أى شارك الملاحدة) فى نحو هذه التحريفات طائفة من الصوفية . . . وقول بعض الصوفية (اذهب إلى فرعون إنه طغى) هو القلب ، (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) هى النفس وأمثال هذه التحريفات ، لكن منها ما يكون معناه صحيحاً وإن لم يكن هو المراد باللفظ وهو الأكثر فى إشارات الصوفية ، وبعض ذلك لا يجعل تفسيراً ، بل يجعل من باب الاعتبار والقياس ، وهذه طريقة صحيحة علمية ، كما فى قوله تعالى : (لا يمسه إلا المطهرون) ، وقول النبى ﷺ « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب » ، فإذا كان ورقه لا يمسه إلا طاهر اليد فمعانيه لا تهتدى بها إلا القلوب الطاهرة ، وإذا كان الملك لا يدخل بيتاً فيه كلب فالمعانى التى تحبها الملائكة لا تدخل قلباً فيه أخلاق الكلب

المذمومة ولا تنزل الملائكة على هؤلاء» .

ويقول أيضاً فى بغية المرتاد : « فالذى تريده الصوفية بالإشارة هو الذى يريده الفقهاء بالقياس والاعتبار ، وهذا صحيح إذا روعيت شرائطه عند أكثر العلماء» .

ولقد سبق الإمام الغزالى رضى الله عنه ابن تيمية فى ذلك ؛ إذْ حلل التحليل نفسه ، ومثل المثال نفسه ، إلا أنه لم يستخدم كلمة الاعتبار كمرادف للقياس الأصولى ؛ وإنما استخدمها فيما هو أعم ، وهو مجرد العبور من شىء إلى شىء آخر ، وهو فى ذلك أدق من ابن تيمية :

فلقد قرر أن الرسول ﷺ قال : « لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب » ثم ذكر أن هذا الحديث تنبيه على أن القلب المملوء بالصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر لا تتولى الملائكة إمداده بنور العلم الذى يقذفه الله تعالى إلى القلوب بواسطة الملائكة ، لأن البيت بناء الخلق والقلب بناء الحق ، والكلب لم يذم لصورته وإنما ذم لصفاته الرديئة .

ثم يقول : ولست أقول المراد بلفظ (البيت) هو القلب ، و (الكلب) هو الغضب والصفات المذمومة ، ولكنى أقول : هو تنبيه عليه ، وفرق بين (نقل) تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ، ففارق الباطنية بهذه الدقة . فإن هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء والأبرار ؛ إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه » .

قيمة الرمزية الصوفية من خلال المناهج الرمزية في تفسير الكتب المقدسة

لو حاولنا أن نحصر أهم الاتجاهات الرمزية فى تفسير الكتب المقدسة محليًّا وعالميًّا لوجدنا أمامنا : صوفية الإسلام ، ثم الشيعة الإسماعيلية ، فالمشائية الإسلامية ، فبعض مفكرى اليهود والنصارى ، وعلى هذا سنحاول أن نبين قيمة رمزية الصوفية من خلال الرمزيات الأخرى .

(ا) الشيعة الإسماعيلية :

قال تعالى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)[1] :

اتخذ الشيعة الإسماعيلية من هذه الآية – بحسب فهمهم لها – منطقاً يرون أن مراعاته تجنبهم مواطن الزلل والخطأ ، وقانوناً يحتكمون إليه فى كل ما يعرض عليهم من أمور دينية أو عقلية : فهذه الآية ، وإن فهمها أهل الظاهر على أنها استدلال بالأثر على المؤثر الذى هو الحق – ارتكز الشيعة الإسماعيلية عليها فى فكرة « المثل والممثول » أو التأويل تلك الفكرة القائمة على أساس موازاة الأمور الدينية بالموجودات ، يقول الداعى

(١) فصلت من آية ٥٣ .

حميد الدين الكرمانى : « وكان كون الحجة معدناً لعلم التأويل الذى هو موازنة الأمور الدينية بالموجودات » والموجودات كما تحددها الآية تتناول العالمين : المادى والإنسانى ، إلا أن الكرمانى – وإن جرى فى تفسير الآفاق على ما ذكرنا – قد جرى فى تحديد أفراد الأنفس على تخصيصها « بأولياء الله أجمع من نبى ووصى وإمام وتابع » . ثم يضم إلى ذلك « القرآن » لأن أحكامه مؤسس أمرها كما يقول : « على مثل ما سبق عليها فى الوجود من العوالم » ، وكما يقول القاضى النعمان : « القرآن هو هيولى لسائر العلوم الرياضية والعقلية ومعدن معرفة الحدود الروحانية » .

ثم يخطو حميد الدين خطوة أخرى فيضم إلى ذلك الأعداد ومراتبها يقول :

« ثم استشهدنا من الأعداد ومراتبها فى الوجود ، فأعطت من ذاتها ما طابق ما أردناه » ثم عقب هذا النص يجرى موازاة بين الأعداد وما حاول إثباته من وجوب وجود حدود عالية ليست جسماً ولا بجسم وتحصيل العلم بمراتبهم وأعدادهم » وقد قدم أيضاً القاضى النعمان فى كتابه « أساس التأويل » كثيراً من التآويل المعتمدة على الأعداد بل ضم إلى هذا الاعتماد على علم الحرف ، ذلك العلم الذى يقول فيه داعى سرمين أبو المعالى حاتم بن عمران بن زهرة :

« واعلم أن الله تعالى قد جعل الحروف أصلاً لكل شىء ودليلاً على كل شىء » .

ولتتضح فكرة « المثل والممثول » سنقدم مثالين تطبيقيين لها : أحدهما لحميد الدين الكرمانى والآخر للقاضي النعمان :

فالكرمانى حينما أراد أن يثبت موجوداً ينتهى إليه كل الموجودات وأن ليس فوق هذا الموجود إلا من أبدعه – وازن بين عالم الوحدة من جهة التركيب وعالم الدين من جهة التركيب أيضاً ، وعارضا من خلال هذه الموازاة التسلسل الوجودى المتدرج من الكثرة إلى الثنائية ، إلى الوحدة .

فما به كمال النفس الإنسانية ووجودها يرجع إلى أشياء كثيرة يجمعها أمران : أولهما الشريعة الجامعة لمراسم العبادتين العملية والعلمية وهى أشياء كثيرة ، يوازيها العالم الكبير الجامع للأفلاك والاستقصات إلى غير ذلك من أشياء كثيرة .

وثانى الأمرين : الإمام الجامع للقائمين على حفظ الدعوة ونشرها حتى تتحقق إنسانية الإنسان ، يوازيه الملائكة القائمون بالتأثير فى العالم وإخراج المواليد من الاستقصات .

وعلوم الشريعة لا تنتشر ولا تخرج مكنوناتها إلا بالحدود ، والحدود أيضاً لا تستطيع التأثير فى أى نفس إلا بمبادئ الشريعة وأركانها ، كذلك التلازم بيّنٌ بين تأثير الملائكة والاستقصات فى إخراج المواليد : فالملائكة بدون استقصات لا توجد المواليد . كذلك الاستقصات بدون الملائكة لا توجد أيضاً المواليد .

وإذا كان مصدر كمال الإنسان ووجوده كثرة يجمعها شيئان . فإن

مصدر هذين الشيئين أمران منفردان لا يضمان تحتهما كثرة ، كما يقرر الكرمانى . فالشريعة مصدرها الكتاب ، وموازيها وهو العالم مصدره الهيولى التى هى وصورتها شىء واحد . أما ثانى الأمرين فهو الأساس الذى يكون الكتاب كالمادة له يستخرج منه مكنون العلم ، ويوازيه الملك الفاعل فى الهيولى والصورة ما به عالم الجسم . هذان المصدران يرجعان فى وجودهما إلى شىء واحد هو الناطق الذى ينتهى إليه كل موجود فى عالم الدين وليس فوقه من جنسه شىء وإنما يعتليه من أبدعه وهو أمر خارج ، ويوازيه الفاعل الأول الذى ينتهى إليه كل موجود فى عالم الوحدة وليس فوقه من جنسه شىء وإنما فوقه من أبدعه وهو أمر خارج فى الجنسية عنه . وبذلك ننتهى إلى المطلوب .

هذا التأويل أو التطبيق لما يعرف باسم « فكرة المثل والممثول » هو تأويل الكرمانى لقوله تعالى : (ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة)[١] مثلا بمثل ، كما يقول .

ويلاحظ على هذا التأويل أن الكرمانى فى الشريعة وموازيها وهو العالم لم ينظر إلى ذاتهما ، وإنما نظر إلى مكوناتهما ، بخلاف الكتاب وموازنه من الهيولى والصورة فقد نظر إلى ذات الكتاب ، أما الهيولى والصورة فقد نظر إليهما باعتبار التحقق فى الخارج وأن مجموعهما يكون شيئاً واحداً فى هذا الوجود الخارجى . وبذلك نرى واضحاً عدم

---

(١) إبراهيم من آية ٢٤ .

الاتساق فى التأويل ، بل نقول : إنا نرى فى هذا التأويل التجسيد الواضح للتلفيق والسذاجة الفكرية التى يؤدى إليها الحرص على إكساب الأفكار الخاصة الشرعية والقدسية عن طريق جذب النصوص إليها وإيهام الربط بينهما .

أما النموذج المنتخب من تأويلات القاضى النعمان فيدور حول تأويل « الشهادة » ، ويتمثل فى أن محتوى كلمة الشهادة « لا إله إلا الله » يتكون من مقطعين : أحدهما مثبت والآخر منفى ، وكل مقطع منهما مكون من كلمتين . ولما كان الإثبات أفضل من النفى فقد أول المقطع المثبت وهو « إلا الله » بالحدين العلويين وهما القلم واللوح ، وأول المقطع المنفى وهو « لا إله » بالحدين السفليين وهما الناطق والصامت . ومجموع حروف كلمة الشهادة (ال ش هـ ا د ة) سبعة وذلك دليل على السبعة النطقاء ، والسبعة الأئمة فى دور كل ناطق . ومجموع حروف محتوى كلمة الشهادة وهى « لا إله إلا الله » اثنا عشر حرفاً (ل ا إ ل ه إ ل ا ا ل ل ه) . وهذا دليل على الاثنى عشر اللواحق .

ومن الملاحظ أن النعمان استعمل الشهادة مرة ككلمة ، ومرة كمحتوى منضو تحت هذه الكلمة ، ومع الأسف اقتصر منه على ما يحقق غرضه وهو « لا إله إلا الله » وأهمل الجزء الباقى الذى لا تتم الشهادة الإسلامية إلا به وهو « محمد رسول الله » وكل ذلك يؤكد الاحتيال فى الوصول إلى الغرض ، وأن التأويل عند النعمان – وهو من أهم دعاة

الإسماعيلية إن لم يكن أهمهم – لا يمثل منهجاً فكريًّا بقدر ما هو تغليف للأفكار الخاصة بالمسلمات الشرعية ، حتى يوهم الآخرين إن لم يكن يوهم نفسه قبلهم بأن أفكاره ذات منبع شرعى ومن ثم يجب احترامها وتقبلها .

ومن الواضح أن فكرة المثل والممثول أو بعبارة أخرى منهج الموازاة أو بعبارة ثالثة منهج التأويل . عند الإسماعيلية ، كما ظهر من النموذجين التطبيقيين لها – يمكن الرجوع بها إلى فكرة التشبيه : فالنموذج الأول ليس فى حقيقته إلا تشبيهاً صورته كالآتى : عالم الوحدة فى تسلسله الوجودى – متدرجاً من الكثرة إلى الثنائية إلى الوحدة – كعالم الدين فى هذا التسلسل والتدرج .

كذلك النموذج الآخر من الممكن أن تكون صورته كالآتى : عالم الدين فى اشتماله على حدين علويين وحدين سفليين وسبعة نطقاء وسبعة أئمة واثنى عشر لاحقاً – كالشهادة فى اشتمالها على مقطعين وسبعة أحرف واثنى عشر حرفاً .

وإذا كان التشبيه هو مرجع الموازاة عند الإسماعيلية ، كما يمثلها النعمان والكرمانى – فإن القياس الأصولى ، كما سبق أن قلنا – هو مرجعها عند الصوفية . ومن المعلوم أن التشبيه فى عمومه وسيلة إيضاح وبيان ، أما القياس الأصولى فطريق من طرق البرهان ، وهذا فى نظرى فرق حاسم بين الشيعة الإسماعيلية وبين الصوفية .

وقوله تعالى - (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)[١] لا يدل على فكرة « المثل والممثول » ؛ وإنما يدل على احتواء الآفاق والأنفس على مابه الهداية إلى الحق من كونها آثاراً تحمل من الإبداع والإتقان ما يدل دلالة قاطعة على قضية الإيمان ، تلك القضية التى وجه القرآن معظم الآيات الكونية إلى خدمتها وتوضيحها والاستدلال عليها .

أما العلاقة بين الظاهر والباطن فإن القاضى النعمان فى رسالته المذهبة لم ينف أن بعض الإسماعيلية قد قالوا بسقوط الظاهر عمن وقف على الباطن وتحقق به ، وقد نسب هؤلاء إلى الغلو وخطّأهم وحذرهم من صنيعهم يقول : « وأما ما سألت عنه من ظاهر الأعمال ، هل يسقط منها مع الوقوف على بواطنها شئ ؟ - فمعاذ الله أن ينحط شىء من التكليفات ، وإنما غلطت الغلاة فى ترك الأعمال . . فقالوا : إذا عرفت فاعمل ما شئت وإن من عرف الباطن سقط عنه الظاهر » ، ويقول أيضاً فى كتابه أساس التأويل : « فلا يتوهم السامع أنا إذا ذكرنا باطن الجنة نفينا أن يكون ثمة جنة خلد ودار نعيم . وإذا ذكرنا باطن النار نفينا بذلك أن يكون ثمة نار ودار عذاب . أو متى ذكرنا تأويل شىء من الباطن أبطلنا من أجله الظاهر ، نعوذ بالله من ذلك ؛ لأنه لن يقوم ظاهر إلا بباطن » .

---

(١) فصلت من آية ٥٣ .

ويقول داعى سرمين أبو المعالى حاتم بن عمران بن زهرة فى رسالة الأصول والأحكام :

« هذا واعلم أن كل من عمل بالباطن دون الظاهر فليس هو مؤمنا ، ومن عمل بالباطن والظاهر فهو الموفق إلى سبيل الخير الذى وقع عليه اسم الإنسانية » .

وبذلك نرى اتفاق الإسماعيلية مع الصوفية فى احترام كل من الظاهر والباطن معاً ، وعدم سقوط الظاهر فى أى حال من الأحوال . نعم هناك الغلاة الذين قالوا بسقوط الظاهر عمن عرف الباطن ، ولكن نقول : إن الغلاة لا تخلو فرقة إسلامية منهم ، ومن التجنى اعتبارهم ممثلين لفرقهم ، كما حدث بالنسبة للإسماعيلية ، فمع الأسف بعض مؤرخى الفرق الإسلامية والفكر الإسلامى إن لم يكن كلهم – حينما تناولوا قضية الظاهر والباطن والعلاقة بينهما عند الإسماعيلية – عمموا الحكم عليهم اعتماداً على رأى الغلاة ، ومن ثم قرروا أن الشيعة الإسماعيلية ترى سقوط الظاهر عمن عرف الباطن ، واعتبروا أن هذا هو الفرق الدقيق بينهم وبين الصوفية المقرين بالظاهر والباطن وعدم سقوط الظاهر عمن تحقق بالباطن . وازدواجية الظاهر والباطن توازيها عند الإسماعيلية ازدواجية أخرى فيمن يقوم على نشرهما وتولى أمرهما : فالقيم على الظاهر يسمى ناطقاً ، والقيم على الباطن يسمى صامتاً ، يقول النعمان : « فصاحب العصر سواء كان نبيًّا أو رسولاً أو إماماً يدعى ناطقا لأنه ينطق بالظاهر و يقوم به وحجته يدعى

صامتاً لأنه صامت عن الظاهر قائم بالباطن » . والناطق والصامت ليسا فى درجة واحدة ، لأن الناطق أفضل من الصامت ، يقول النعمان :

« وكان النطقاء أعلاهم درجة وهم : آدم ، نوح ، إبراهيم ، موسى ، عيسى ، محمد ، وسابعهم قائم الزمان ، ثم يليهم فى الفضل الأسس الذين أقامهم من أقامهم منهم فى حياته لتأدية الباطن » .

ويرجع الكرمانى مناط المفاضلة إلى أن الأساس أو الصامت تام فى ذاته لكونه كاملاً وناقصاً فى فعله لاحتياجه فى هذا الفعل إلى الشريعة والكتاب ، أما الناطق فهو « فى عالم الشرع والوضع أصل ؛ إليه ينتهى الكل من الحدود ، وليس فوقه إلا من أناله تلك المرتبة العالية وهو تام فى ذاته بنيله الكمال ، تام فى فعله بكونه غير محتاج فيما شرعه وبينه وأتى به من الكتاب المبين إلى غير يستعين به إلا مابه قوامه وتمامه ممن هو فوقه » .

هذه الازدواجية بمثل هذا المفهوم لا نجدها عند الصوفية ، نعم نجد عندهم أن الرسالة مناط بها القيام بالظاهر ، أما النبوة فمناط بها القيام بأمور الباطن ، إلا أن الرسالة لا تنفك عنها النبوة ومن ثم فكل رسول نبى ولا عكس .

يقول النعمان : « فجعل – عز وجل – ظاهره معجزة رسوله ، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته ، ولا يوجد إلا عندهم ولا يستطيع أحد أن يأتى بظاهر الكتاب غير محمد رسول الله ﷺ جدهم ، ولا أن

يأتى بباطنه غير الأئمة من ذريته ، وهو علم متوافر بينهم مستودع فيهم ، يخاطبون كل قوم بمقدار ما يفهمون ، ويعطون كل أهل أحد منه ما يستحقون ، ويمنعون منه من يجب منعه ، ويدفعون عنه من استحق دفعه ، لقول العزيز الوهاب (هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب . . .)[1] .

هذا النص يعطينا أمرين اثنين : أولهما يتمثل فى أن الباطن أو التأويل مقصور على الأئمة فقط ، والآخر يتركز فى أن الإمام يعطى من التأويل ما يلائم حال المخاطبين ، وإلى هذا الأمر يمكننا إرجاع الاختلاف فى التأويل الدائر حول موضوع واحد ، وقد صرح بذلك الإمام جعفر الصادق ، كما حكى النعمان ، إذ « قيل له : يا بن رسول الله ، سمعنا منك قبل هذا الوقت على خلاف هذا الوجه ! فقال : إنا لنتكلم فى الكلمة الواحدة سبعة أوجه ، فقال الرجل متفكرا : سبعة يا بن رسول الله ! فقال : نعم ، وسبعين ولو استزدنا لزدنا فوجوه هذا العلم بمقدار حدوده ، فيعلم ذلك من سمعه وانتفع به ورقى فى درجاته » .

أما الصوفية فيخالفون الإسماعيلية فى هذا ؛ إذ إن الباطن عندهم أمر وهبى من الله يهبه لمن يشاء من عباده السالكين ، كسائر المواهب لا تقتصر على أحد بعينه ، وبعبارة أخرى الباطن فى النظام الإسماعيلى مغلق على الأئمة لا يتجاوز إلى سواهم ، أما عند الصوفية فمفتوح يلج فيه

---

(١) ص آية ٣٩ .

المكرمون بالوهب الإلهى من أهل التقوى والمجاهدة .

أما الاختلاف فى هذه المواهب الباطنية فيرجع إلى الاختلاف فى درجة ومقام وحال الموهوب له ، وبذلك يكون اختلاف التأويل راجعاً إلى اختلاف المؤولين عند الصوفية ، وإلى اختلاف السامعين عند الإسماعيلية .

(ب) المشائية الإسلامية :

توقفنا بفكرة الظاهر والباطن عند مختلف الاتجاهات الإسلامية المتصلة بهذه الفكرة من لغويين ، ومتكلمين ، وأصوليين ، وإسماعيليين ، ويبقى لدينا اتجاه لم نتوقف عنده ، وهو الاتجاه المشائى الإسلامى ، وسنحاول أن ندرس الفكرة عند هذا الاتجاه من خلال عمدة المشائية الإسلامية فى هذا المضمار ألا وهو ابن رشد .

تنبع نظرة ابن رشد فى طبيعة النص الشرعى من نظرته فى طبيعة الدين الإسلامى وطبيعة المخاطبين بهذا الدين ، ووسيلة الملاءمة بين الطبيعتين :

فالدين الإسلامى عام : زماناً ومكاناً ، وكتابه واحد ، وهدفه العلم والعمل ، أما المخاطبون بهذا الدين فهم مختلفو الطبائع والعقول ، ومن ثم اختلفت تصوراتهم وتصديقاتهم ؛ فمنهم : من يتقبل حقائق الأشياء ، ومنهم من لا يلائمه إلا أمثال هذه الحقائق ، كذلك منهم من يتقبل

البرهانيات ، ومنهم من لا يلائمه إلا الخطابيات والجدليات . بل اختلف القصد بالعلم فى حق كل ، فمنهم من كان القصد الأول بالعلم فى حقه العمل وهم الجمهور ، ومنهم من كان القصد الأساسى من العلم فى حقه العلم والعمل وهم العلماء .

وليتم التلاؤم بين طبيعتى الدين والمخاطبين به احتوى النص الشرعى على جميع طرق التصديق الثلاثة : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية وطريقا التصور : إما للشىء نفسه وإما لمثاله .

يقول ابن رشد : « لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق ، وكان التعليم صنفين : تصوراً وتصديقاً ؛ كما بين ذلك أهل العلم بالكلام ، وكانت طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثاً : البرهانية ، والجدلية ، والخطابية . وطرق التصور اثنان : إما الشىء نفسه ، وإما مثاله . وكان الناس كلهم ليس فى طباعهم أن يقبلوا البراهين ، ولا الأقاويل الجدلية ، فضلاً عن البرهانية ، مع ما فى تعليم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة فى ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها ، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع – وجب أن يكون الشرع مشتملا على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور »

بعبارة أخرى وجب أن يكون الشرع مشتملا على الظاهر والباطن ، يقول ابن رشد : « وأما الأشياء التى لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان . . . بأن ضرب لهم

أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع : أعنى الجدلية والخطابية ، وهذا هو السبب فى انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن ، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعانى ، والباطن هو تلك المعانى التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان » .

وعلى ذلك فالعلاقة بين الظاهر والباطن علاقة بين الممثل به والممثل ، وبعبارة أخرى : علاقة بين الحقيقة والمجاز ، لأن التأويل عند ابن رشد ، وكما يعرفه « هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبهه ، أو سببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التى عودت فى تعريف أصناف الكلام المجازى » .

وكأنى بابن رشد قد استشعر خطر منهجه على الدين ؛ إذ المجاز — كما نعرف — متسع الأرجاء ، باسمه قرئت فى الكتب المقدسة الحقائق ونقائضها ، فدفعاً لهذا الخطر نرى ابن رشد يشترط شهادة الظاهر ، أو مقاربة شهادته للباطن ، يقول : « إنه ما من منطوق به الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد »

وإذا كان ابن رشد بعمله هذا قد أقام دينين لا ديناً واحداً : أحدهما

للعامة ، والآخر للخاصة ، وأحدهما مراد لذاته ، والآخر ليس إلا وسيلة يترضى بها العامة حتى يتقبلوا من الدين جانبه العملى والنظرى الصريح ، فإن فكرته عن الظاهر والباطن تقوم على أساس من المجاز والمعنى الظاهرى فى المجاز غير مرادة حقيقته ، أما الباطن فهو المراد . ونحن نعلم أن الظاهر والباطن عند الصوفية مرادان معاً ولا تناقض أو اختلاف بينهما .

(جـ) اليهود والنصارى :

إذا كانت الكتب المقدسة المتمثلة فى القرآن الكريم والإنجيل والتوراة بعد طرح ما دخل الأخيرين من تحريفات – متحدة المصدر وهو الله ، والموضوع – كموضوع – وهو العقيدة والشريعة ، والهدف – وهو هداية الإنسان إلى الله – فمن العبث أن نحاول خلق التشابهات بين بعضها وبين بعضها الآخر بغية رد لاحقها لسابقها ، كذلك من الخطأ أن نحاول قسراً نفى هذه التشابهات . نعم هناك فروق بمقتضى التعدد واختلاف الظروف والزمان والمكان ، ولكنْ ، أيضاً ، هناك تشابهات بمقتضى ما ذكرنا من عناصر اشتراك ، بل إن هذه التشابهات محتمة بالنسبة للقرآن ذلك الكتاب الذى يخاطب فيه أصحابه بقوله تعالى : (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) (١٣ الشورى) .

وقوله : (قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل

وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) ، (٨٤ آل عمران) .

من هنا كان التشابه بين كثير من مواقف الإنسان إزاء بعض هذه الكتب وبعضها الآخر أمراً طبيعيًّا يعزز إلهية هذه الكتب فى مجموعها ، وأصدق مثال على ذلك قضية التفسير غير المباشر : فالموقف الإسلامى كما عرضناه من خلال التفسير للقرآن نجده فى عمومه عند اليهود وعند المسيحيين : فالترابتيون ، كما يقرر فيلون يؤولون الكتاب المقدس تأويلاً مجازيًّا استناداً على فكرة الظاهر والباطن ، ويشبهون الكتاب المقدس بالحيوان : الجسم فيه هو الظاهر ، أما الروح فهو الباطن . هذا التشبيه فوق أنه يحدد قيمة كل من الظاهر والباطن – فهو أيضاً يؤكد التلازم بينهما ؛ إذ حياة الحيوان فى التلازم بين جسده وروحه ، أما الانفكاك بينهما ففيه موته ، هذه الفكرة بتشبيهها قد قال بها فيلون (× بعد عام ٤٠ ق . م) الذى يعتبر العمدة والأساس فى باب التأويل عند معظم الدارسين إن لم يكن كلهم .

ومن نماذج التأويل الفيلونى تأويله للآباء ؛ إذ جعلهم رمزاً لفضائل ملائمة : فإبراهيم هو الفضيلة بالتعليم ، ويعقوب هو الفضيلة بالتجربة . . إلخ .

كذلك يؤول تغيير اسم إبراهيم من إبرام إلى إبراهام بأنه رمز للانتقال من علم النجوم إلى معرفة النفس ومعرفة الله ، كذلك يعتبر فيلون أن من

أغراض المجاز الأساسية تحويل أشخاص وقصص التوراة إلى نحو حسن أوسيئ من أنحاء وجود النفس : فقصة الخليقة من البدء حتى ظهور سيدنا موسى تمثل تقلب النفس : فهى فى بداية أمرها لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة (آدم) ، ثم تكسب الإحساس (حواء) ، ثم تغويها اللذة (الحية) فتلد العجب (قابيل) فيخرج منها الخير (هابيل) ثم تموت ، إلا أن بذور الخير تنمو بالأمل (إنيوس) والندم (إدريس) فتكون النهاية العدالة (نوح) ثم التطهر (الطوفان) .

كذلك نرى فيلون يؤول الأعداد وخواصها متأثرا فى ذلك بالفيثاغورية المتأثرة فى رمزيتها بالكهنة المصريين كما يقرر ذلك بلوتارخوس (× بعد سنة ٢٠ م) . فمثلاً عدد (١٣) « وهو سن إسماعيل عندما ختن ، زوجى ، على اعتبار أنه مكون من التربيعين الأولين (٤ + ٩) وهو فردى فى الوقت نفسه ، أى أنه كامل وناقص فى آن واحد ! .

أما تأويله للعبادات تأويلاً روحيًّا فمنه هذا النموذج :

التابوت رمز للروح وفضائلها وأفكارها وأعمالها وآنية صب الشراب (موضوعة) على المنضدة هى الروح الكاملة تفتح ذاتها لله ، وزنبق الشمعدان « هو فصل الأشياء الإنسانية والإلهية ، وعلو التابوت هو عظمة الروح التى تضحى وتقدم قرباناً ، وزيت المصباح هو الحكمة » .

أما مصادر هذا التأويل فهى كما يقرر بريهيه « الإلهام ، والبحث

الشخصى التفكيرى والمأثور » ، ومن النظرة الأولى يتضح التشابه بين الصوفية وفيلون ، وهو مجرد تشابه فقط لا صلة له بفكرة التأثير والتأثر ، لأن المنهج عند الصوفية خلقته أصول إسلامية ، ثم هو أيضاً امتداد طبيعى لمذهبهم الكلى .

أما فيلون فكما يقول بريهيه : « إن الطريقة المجازية أفادت فيلون فى أن يجد الحكمة الإغريقية فى الكتب اليهودية » ويقول أيضاً : « فليس الباحث فى حاجة إلى كثير من القراءة لما كتب فيلون ليلاحظ أن أفكاره الفلسفية والدينية لا يربطها بالشريعة إلا رباط غير وثيق من المجاز » .

وبذلك نرى أن المجاز عند فيلون ليس إلا وسيلة لقراءة الفلسفة الإغريقية فى التوراة ؛ حتى يحقق مطمحه الأصيل المتركز فى إثبات عالمية الديانة اليهودية إلا أن التوفيق جانبه فى التطبيق ، بخلاف الصوفية الذين هدفوا إلى تجسيد المبادئ الروحية المستنتجة أساساً من النصوص الظاهرية وإقامة هذا التجسيد على أساس من القرآن الكريم متخذين من القياس الأصولى – وهو إحدى الطرق الإسلامية الأصيلة فى استنباط علم الفقه أى علم الظاهر ، مضافاً إليه طرقٌ أخرى قويمة – وسائل فى تجسيد التصوف أى علم الباطن .

أما التفسير الرمزى فى المسيحية فعناصر التشابه بينه وبين التفسير المجازى فى اليهودية – وخاصة عند فيلون – كثيرة ، ومن ثم اكتفينا بعرض التفسير الفيلونى الذى هو العمدة ، كما قررنا فى باب التأويل .

وأخيراً فلقد سبق أن فرقنا بين فكرة الموازاة عند الصوفية وبين نظرية المثل عند أفلاطون ، ونحب أن نضيف هنا فرقاً بين أفلاطون وبين أصحاب التفسير غير المباشر عامة .

ففي رأى أفلاطون كما يقول بريهيه : « يجب أن تلجأ الفلسفة إلى الأساطير لتلتمس منها العون فى المسائل التى لا يمكن أن يصل العقل فيها إلى معرفة الحقيقة تامة ، فيضطر للاقتناع بما يلوح منها من ظنون بينما فى رأى أصحاب المجاز يستخدم المجاز فى المواضيع التى لا يستطيع العامى أن يصل فيها للحقيقة ، فحينئذ ينبغى تغطية هذه الحقيقة بحجاب لا يمكن أن ينكشف إلا للمرتاضين » .

التفسير الروحى للرمزية الصوفية فى القرآن الكريم أو التفسير الصوفى والمعرفة

إن رأى الصوفية فى التفسير الصوفى وكما يشرحه النجم – وعلاقته بالمعرفة – نستطيع بسهولة أن نجعله امتداداً لفكرة الظاهر والباطن ؛ إذ الإنسان ظاهره وباطنه ، والمعارف : ظاهرها وباطنها – ليسا إلا ظاهراً لباطن آخر هو الإنسان والمعارف التى كانت فى عالم الذر الذى تحدث عنه القرآن الكريم فقال : (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) ، (١٧٢ الأعراف) .

فمثلاً السمع والبصر والعقل والقلب والمعارف المحصلة عن طريق هذه الأدوات فى الدنيا – ليست إلا قشراً لبابه السمع والبصر والعقل والقلب والمعارف التى كانت موجودة يوم الذر .

والمعرفة الصوفية سواء كانت متعلقة بالقرآن الكريم أو غيره – ليست إلا تذكراً للمعارف التى حصلتها الروح فى عالم الذر ، لأن الروح فى عالم الذر حصلت العلوم كلها بتحصيلها لعلم التوحيد ؟ إذ العلوم كلها كما يقول النجم دون تفصيل مدرجة فى علم التوحيد ، فلما تعلقت الروح بالقالب الجسدى وأحيطت بالحجب والظلمات نسيت المعارف واستبدلت لباب

قواها بقشورها ، ويقوم الأبوان فى هذه الحالة بوظيفة التذكير عن طريق اللغة وتعليمها ، إلا أنه تذكير للروح من وراء الحجب والأستار ، ومن ثم تكون العلوم المتذكرة قشوراً للباب علوم يوم الميثاق ، ومن هنا تبرز أهمية الأنبياء فى عودة الإنسان إلى ما كان عليه يوم الميثاق وتخليص الروح مما أحاط بها من حجب وأستار ، يقول النجم :« فكما أن أبويه كانا يذكران الطفل من تلك العلوم وينطقانه بها من وراء الحجب والقشور – فالنبى إنما بعث ليذكره حقيقة تلك العلوم ، كما قال تعالى : (فذكر إنما أنت مذكر)[1] وقال تعالى (وذكرهم بأيام الله)[2] فالتذكير عام والتذكر خاص ، وما يتذكر إلا أولو الألباب ، وقال تعالى : (إنما يتذكر أولو الألباب)[3] وهم الذين خرجوا بمتابعة النبى ﷺ من ظلمات قشور وجودهم النفسانى إلى نور وجودهم الروحانى » فإذا تم ذلك بالنسبة للمفسر الصوفى مثلاً – فإنه يستعيد لباب ظاهره وباطنه ومن ثم يستعيد لباب العلوم التى علمها الله تعالى إياه يوم الميثاق ، وإذا كان هذا اللباب يتمثل فى كل العلوم ، والقرآن قد أنزله الله تعالى تبياناً لكل شىء : (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء)[4] فإن المفسر الصوفى حينما يقف على هذه العلوم أو هذا اللباب فهو يقف من ثم على تفسير القرآن الكريم لكل على وجه جملى ، ومن الواضح أن آية الميثاق

---

(١) الغاشية آية ٢١ .
(٢) إبراهيم من آية ٥ .
(٣) الرعد من آية ١٩ .
(٤) النحل من آية ٨٩ .

تدل على أن هناك معرفة فى عالم الذر ، وأن هذه المعرفة نسيتها الروح بتعلقها بالبدن ، وأن النبى ﷺ – مأمور بالتذكير (فذكر إنما أنت مذكر)[١] وبذلك تكون الفكرة إسلامية ، ولا حاجة بنا إلى ربطها بنظرية المعرفة الأفلاطونية .

والظواهر المعرفية التى تناولها النجم – كممثل للصوفية – بالشرح والتحليل ويمكن أن نرى فيها علائق وصلات بموضوعنا نستطيع أن نحددها فى موضوعات الأحلام ، والوحى ، والوقائع ، والكشوف ، والتجليات ؛ وهذه الموضوعات فى مجموعها تشكل الطريق الهبوطى فى المعرفة ، أى الطريق الذى تتدرج فيه مادة المعرفة هبوطاً من أعلى القوى إلى أسفلها ، عكس الطريق الصعودى الذى تتدرج فيه مواد المعرفة صعوداً من أسفل القوى إلى أعلاها .

ونبتدئ بدراسة ظواهر الوحى والرؤيا والوقائع ؛ إذ كل منها متشابك مع الآخر ، كما يرتبط تفسير كل منها بالآخر فأضغاث الأحلام أو الرؤى الفاسدة يفسرها النجم بتوجه المتخيلة فى النوم نحو الذاكرة ، وتصفح ما خزن فيها من مواد معرفية ، ثم اتخاذ بعضها مواد لتركيب صور خيالية أى لا وجود لها فى الواقع الحسى . مثل : تركيب جمل على طائر ، أو ثور على بدن إنسان ، وهذا النوع من الرؤى لا تأويل له ، أما الرؤيا الصالحة – أى التى تصلح للتأويل ويكون لها واقع فى الخارج

---

(١) الغاشية من آية ٢١ .

تتطابق معه فإن النجم يفسرها بعروج النفس المصفاة إلى عالم الملكوت وولوجها فيه بحسب صفائها وقوتها فى الترقى من مقام إلى مقام ؛ حتى تشاهد وتكاشف بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ثم تهبط بما تراه إلى القوة العقلية ، ثم إلى القوة الفكرية ، فالمتخيلة فالحس المشترك ، وقد تتدخل المتخيلة فتحاكى ما هبط إليها وتنقش ما يلائمه ، ويهبط منها هذا النقش الملائم إلى الحس ، وقد تمر المعلومات إلى الحس دون تدخل من القوة المتخيلة بالنقش الملائم ، وهذا يفسر لنا انقسام الرؤى إلى ثلاثة أقسام :

أولها : ما لا يحتاج إلى تعبير أو تأويل كما كان لإبراهيم فى حق إسماعيل عليهما السلام حيث قال : (إنى أرى فى المنام أنى أذبحك) [١] .

ثانيها : ما يحتاج إلى التعبير والتأويل كما كان لملك مصر حيث قال : (إنى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات) [٢] .

ثالثها : ما يحتاج إلى تعبير بعضها دون بعضها الآخر كما كان ليوسف عليه السلام حيث قال : (إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) [٣] فالأحد عشر كوكبا هم إخوته ، والشمس والقمر هما أبواه ، أما السجود فلا يحتاج إلى تأويل ، إذ هو سجود حقيقى غير مرموز .

---

(١) الصافات من آية ١٠٢ .

(٢) يوسف من آية ٤٣ .

(٣) يوسف من آية ٤

والأحلام – كما نعرف – إنما تكون فى المنام لا فى اليقظة ؛ كما تكون موادها مما يناله الحس بذاته ، أما الوحى المباشر الذى يكون فى اليقظة فإن النجم يفسره بأن : الله تعالى يرى الخفى ما يتفضل به على عبده ، وينتقل هذا المتفضل به من الخفى عبر القوى الأخرى من عقل ففكر فتخيلة فحس ، وبذلك يرى النبى أو يسمع بحسى البصر والسمع ما يوحى به إليه . وهذا أحد أقسام الوحى التى يتشابه فيها النجم وتقسيم الوحى المعروف فى الفكر الإسلامى : من وحى للأولياء بالإلهام الربانى إلى قلوبهم ، ووحى للأنبياء بلا (واسطة) فى النوم ،أو بلا (واسطة) فى اليقظة ، أو (بواسطة) الملك إلى غير ذلك . ولا يكاد يخرج النجم فى تفسيره لظاهرتى الأحلام والوحى عن تفسير ابن سينا لهما .

وإذا كانت ظاهرة الوحى كما هو واضح من تقسيمها تشمل –كقسم من أقسامها – الرؤيا الصالحة ، فإنها تشمل أيضاً ما يسمى بوقائع القوم ، أو بالوحى الإلهامى الخاص بالأولياء ، وهذا القسم يقع بين النوم واليقظة أو فى اليقظة .

ويقسم النجم الوقائع ثلاثة أقسام : (نفسانى ، وروحانى ، وربانى) :

فالنفسانى يقوم على أساس من محاكاة المتخيلة للصفات النفسانية الذميمة ومدى قوتها أو ضعفها أمام مجاهدة الإنسان لها بمحسوس يجسد هذه الصفة وهذا الصراع : « فإن كان الغالب على النفس صفة الحرص يريها الخيال فى صورة الفأرة والنملة وغيرها من الحيوانات الحريصة ، وإن كان

الغالب عليها صفة الشره يريها فى صورة الخنزير والدب » وهكذا البخل فى صورة الكلب والقرد ، والحقد فى صورة الحية ، والغضب فى صورة النمر ، والشهوة فى صورة الحمار والديك . . . وهكذا إلى آخر الصفات البهيمية والسبعية والشيطانية ، وبذلك يقف الإنسان على عيوب نفسه فيعالجها

أما محاكاة المتخيلة لمدى الصراع فى المجاهدة بين الإنسان ونفسه فيتمثل فى تصويره استيلاء الحيوانات السابقة على الإنسان أو انقيادها له ، أو استيلاءه هو عليها بالقتل والإهلاك ، وبذلك يقف الإنسان على نجاحه فى مجاهدة النفس وأحوالها فى الصلاح والفساد .

أما الروحانى فعلى نوعين :

أحدهما ما يكون للخيال فيه تصرف والآخر ما يتجرد عن وصمة الخيال :

فما يكون للخيال فيه تصرف : يقوم على أساس من تجسيد درجات القلب وترقيه بحسب الصفاء والمرض والسلامة من شوائب صفات النفس ، والتنور بنور الذكر .

وفيه يرى السالك فى الابتداء أنواع المياه من عيون وأودية وأنهار . وقوة جريان هذا الماء وصفاته يمثلان درجة سير السالك ومقامه .

وكذلك يرى الطيور والأشجار المثمرة والأزهار والرياحين ، وكذلك الجواهر والمعادن والأماكن المعروفة المزخرفة ، وقوة هذه الأشياء ودرجتها فى الجودة يمثلان درجة القلب وقوته فى السير إلى الله .

أما فى الوسط فيرى السالك الطيران فى السماء ويشاهد الكواكب

واللوامع والبوارق والملائكة فى صور مختلفة ، والأنبياء والأولياء ، وكل هذا له تأويل بحسب مقام السالك .

أما الذى يتجرد من وصمة الخيال فيتمثل فى الكشوف الخاصة بالمعانى والحقائق والعلوم الدقيقة ، ثم تجليات الروح وصفاته ، وهو عبارة عن أنوار مجردة تمحو ظلمات الصفات البشرية وتستبدلها بصفات الروح النورانية .

أما ثالث الأقسام وهو الربانى فينقسم قسمين :

أحدهما : ما يتعلق بالكشوف ويتمثل فى إراءة الله السالك آياته فى الملك والملكوت . وماهية الأشياء وحقائقها كما هى ، وشواهد أنوار الغيوب والإشارات وحقائق العلوم الدينية .

الثانى : ما يتعلق بالتجليات ، ويتمثل فى ظهور الذات والصفات الإلهيتين ، وتجلى الذات يقتضى فناء ذات الوجود المجازى للمتجلى له ، كما كان لسيدنا محمد ﷺ قال تعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم)[١] .

يقول النجم : « ولم يحصل كمال هذه السعادة لأحد من الأنبياء عليهم السلام إلا لنبينا محمد ﷺ خاصة ، ولكن حصل لخواص أمته شرف هذه السعادة لقوله تعالى فى حديث قدسى : « لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ولساناً : فبى

---

(١) الفتح من آية ١٠ .

يسمع ، وبى يبصر وبى ينطق ، وبى يبطش . . . » .

أما تجلى الصفات فيقتضى فناء أوصاف الوجود المجازى للمتجلى له ، ويستدعى فعلاً مناسباً لهذه الصفة يقوم بصاحب هذه الكرامة والفضيلة ، فالتجلى ، مثلا ، بصفة العلم يستتبع قيام العلم اللدنى بالمتجلى له ، كما كان حال الخضر عليه السلام ، قال تعالى : (وعلمناه من لدنا علما)[1] والظهور بصفة الخلق يستتبع الاتصاف بالخلق كما كان حال عيسى عليه السلام قال تعالى : (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى)[2] .

وهناك فروق ثلاثة بين التجليين الروحانى والربانى .

أولها : أن التجلى الروحانى – وإن كان يزيل الصفات البشرية – إلا أنه ليس زوالاً دائماً ؛ إذ لا يقدر على إفنائها ؛ لأنه إذا حجب التجلى عادت صفات البشرية . بخلاف التجلى الربانى الذى له القوة على الإزالة الدائمة .

ثانيها : قد يتسبب عن التجلى الروحانى بالعلم والمعرفة – الكبر والعجب أما الربانى فلا .

ثالثها : أن التجلى الربانى يصاحبه طمأنينة القلب والخلاص من الشك بخلاف التجلى الروحانى .

ويفرق النجم فى كل ما سبق بين المؤمن والكافر ، وبين النبى والولى : ففى الرؤى المؤمن يكون مؤيداً بنور الله ، وتكون رؤاه جزءاً من

---

(١) الكهف من آية ٦٥ .   (٢) المائدة من آية ١١٠ .

النبوة ، أما الكافر فرؤاه وإن كانت فى بعض الأحوال صحيحة ، إلا أنه عار على التأييد بالنور الإلٓهى .

وما يره المؤمن والكافر فى الرؤى فى النوم وفى بعض الأحيان ، دون تعمل أو قصد من النائم – يكون للأنبياء المرسلين فى حالتى اليقظة والنوم استمراراً .

وقد قلنا – كما مر – إن الوحى بلا (واسطة) فى اليقظة يحسه الأنبياء والمرسلون بحاستى السمع والبصر ، أما الوحى الإلهامى فلا يدركه الأولياء إلا ببصيرة القلب .

ويجب أن ننبه إلى ما قررناه سابقاً من أن النجم يوجب على المريد فيما يكرم به من وقائع وإشارات وإلهامات – أن يعرضه على شيخه وأن ينقاد لكل ما يشير به الشيخ عليه ، أما ما يكرم به الشيخ من ذلك فيوجب عليه النجم أيضاً أن يعرضه على الكتاب والسنة ، فما صدقاه قبله ومالا فلا ؛ لأن الطريقة مقيدة بالكتاب والسنة ، وبذلك يضع لنا النجم الميزان الدقيق الذى يميزفى صدق بين الجيد والردىء والزائف والأصيل :

أما حدود الكشف ونهاياته ففى تأويل النجم لقوله تعالى : (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) (٤ البقرة) يذكر النجم مرتبتين ، يقرر أنه ما رأى أحداً فرّق بينهما . هاتان المرتبتان هما : مرتبة الإيمان ومرتبة الإيقان بالنسبة للأمور الأخروية ، والأمور الإلهية :

فالأمور الأخروية لا يمكن الإنسان أن يشاهدها كلها فى الدنيا بطريق الكشف ، ومن ثم فلا يتخلص من مرتبة الإيمان فى الدنيا ، أما فى العقبى فيشاهدها كلها بطريق المشاهدة ، فيتبدل الإيمان بالإيقان كما قال تعالى : (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)[1] .

أما مايتعلق بذات الله تعالى وصفاته فلا يستطيع أى أحد أن يشاهده بالكلية ، لأنه منزه عن الكل والجزء ، فأرباب المشاهدة وإن فازوا بشهادة شهود صفات جماله وجلاله ، عين اليقين بل حق اليقين – لم يتخلصوا من مرتبة الإيمان بما لم يشاهدوا بعد ، (ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء . .)[2] .

وأخيراً فإننا إذا كنا قد نجحنا فى أن نقدم الصياغة العقلية للمنهج الرمزى فى التفسير الصوفى ، واستطعنا أن نقدم الأسس العقلية له من مثل : القياس الأصولى والتجريد – فإن هذا لا يعد خلطاً منا بين منهجين لا يقفان على أرض مشتركة واحدة : أعنى منهجى العقل والكشف ؛ لأننا إنما حاولنا فقط أن نقول :

إن منهج التفسير الصوفى ليس غريباً على مقاييس العقل ومناهجه ، وأن من الممكن أن يقدم التفسير العقلى لهذا المنهج .

وبهذا الجزء الذى قدمناه من الدراسة وأعنى به : موضوع التفسير الصوفى والمعرفة – حاولنا أن نقدم الصياغة الروحية لهذا المنهج ؛ إذ

---

(١) ق من آية ٢٢ . (٢) البقرة من آية ٢٥٥ .

التفسير الرمزى باعتباره تفسيراً للمادى بالروحى ليس شيئاً آخر سوى تفسير الوقائع النفسانية والروحانية المكسوة بكسوة الخيال ، لكن فى صورة مرقومة لافى صورة مجسدة مشهودة .

أما الوقائع الروحانية المجردة والوقائع الربانية ، فتقدم لنا الجانب المعرفى الذى يخضع له التفسير الصوفى باعتبار القرآن الكريم موضوعاً لمعرفة المفسر ، وأن التفسير ليس إلا الصياغة التعبيرية لهذه المعرفة بعد تمامها .

ويتقديمنا للصياغتين العقلية والروحية لمنهج الصوفية فى التفسير الرمزى للقرآن الكريم نكون قد جسدنا فكرة تعانق الشريعة والحقيقة ، والتقائهما وعدم تعارضهما ، إلا أننا يجب أن نقرر : إن غير الصوفية لا يرتضون من التفسير إلا ماكان مباشراً لا يتجه نحو الرمزية ، ويرون فى ذلك انصياعاً لعربية القرآن ، واحتراماً لقدسيته ، وامتداداً لنهج السلف الصالح الذى يخشى من تناول القرآن بالتفسير اعتماداً على الرأى ، وبالأحرى تزداد هذه الخشية حينما يكون التناول معتمداً فيه على اختراع أشكال جديدة لم تُعهدْ ، أو على الأقل لم تَعِها ذاكرة التاريخ الإسلامى فى المصادر الإسلامية الأولى .

هذا علاوة على أن التفسير الرمزى هو الباب الواسع الذى ولجت منه الأفكار الخاصة إلى رحاب الفهم الاستنتاجى من النصوص الإسلامية ، واحتسب عن طريقه كثير من النحل والمذاهب كأفهام فى الإسلام .

فسداً للذرائع ، وصيانة لصفاء الإسلام من أن يشاب بما ليس

منه ، وحماية للعقل من تجاوز وظيفته التى رسمها الإسلام له فى المجال الدينى ، وهى أن يكون مستنتجاً لا ملفقاً حفاظاً على كل ذلك – لم يرض أصحاب الاتجاهات الظاهرية عن المنهج الرمزى .

الفهرس

الموضوع	صفحة
الرمزية الصوفية	٣
العلاقة بين الظاهر والباطن أو بين الرمز والظاهر	٧
مقارنة منهجية بين الظاهريين والرمزيين	١١
الصور المنهجية للرمزية الصوفية فى القرآن الكريم	١٩
قيمة الرمزية الصوفية من خلال المناهج الرمزية فى تفسير الكتب المقدسة	٤٦
التفسير الروحى للرمزية الصوفية فى القرآن الكريم أو التفسير الصوفى والمعرفة	٦٤

الكتاب القادم

الحب فى الشعر الفارسى

د . عفاف زيدان

رقم الإيداع	١٩٧٩/٣٣٥٠
الترقيم الدولى	ISBN ٩٧٧ - ٢٤٧ - ٧٤٩ - ١

١/٧٩/٨٧

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)



هـذا الكتاب

ترتكز طبيعة النص القرآنى عند الصوفية على أساس من فكرة الرمزية . فكرة الظاهر والباطن .

وهذه جولة روحية فلسفية تتناول العلاقة بين الرمز والظاهر فى القرآن الكريم من خلال النظرات الصوفية الإسلامية ومناهجها المتعددة .

١٠ ج